伊斯兰教在中国

甘肃省民族研究所 编

宁夏人民出版社

B969.2
53232
200132230

伊斯兰教在中国

——西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会（兰州会议）论文选编

甘肃省民族研究所 编

中央民族学院

宁夏人民出版社

伊斯兰教在中国　　甘肃省民族研究所　编

宁夏人民出版社出版　　（银川市解放西街161号）

宁夏新华书店发行　　宁夏新华印刷一厂印刷

开本：850×1168　1/32　印张：15.375　字数：303千

1982年9月第1版第1次印刷　印数：1——26,300册

书号：11157·17　　定价：1.50　元

目　录

D104/9

我国伊斯兰教研究，已开始出现了一个
生气勃勃的局面（代序）……沙里士（1）
研究伊斯兰教，要为社会主义现代化建设服务
……杨植霖（4）
对开展西北五省（区）伊斯兰教研究的
一点意见……牙含章（9）
中国伊斯兰教历史的分期问题……杨兆钧（15）
伊斯兰教文化东渐扬州始末……朱　江（24）
早期伊斯兰教学术在中国传播情况的探讨……杨永昌（42）
从中国和阿拉伯交通的历史谈到回回钦天监的
始末……李士厚（97）
唐代的番客……杨怀中（107）
关于元末泉州伊斯兰教研究的几个问题……陈达生（139）
略述伊斯兰教在中国的早期传播……马启成（176）
伊斯兰教在同治年间陕西回民反清起义
中所起的作用……冯增烈　冯钧平（199）
伊斯兰教和回民起义……李松茂（228）

穆生花阿訇抗清史略……马　辰(245)
从中国伊斯兰教汉文译著看儒家思想对中国
伊斯兰教的影响和渗透……冯今源(257)
中文伊斯兰教译著评述（第三部分）……李兴华(282)
刘智与《天方典礼》……冯增烈(301)
杨增新和新疆伊斯兰教……陈慧生(319)
略述杨增新督新期间的伊斯兰教政策
……马明达　王继光(369)
回族和伊斯兰教历史资料调查研究的设想……杨怀中(396)
伊斯兰教在卡力岗——关于卡力岗地区部分群众昔藏今回的调查
……李耕砚　徐立奎(417)
新疆塔吉克族的宗教信仰……王守礼(427)
中国伊斯兰教伊赫瓦尼派的倡导者——马万福（果园）
……马克勋(439)
《朝觐途记》考证……纳国昌(459)

我国伊斯兰教研究，已开始出现了一个生气勃勃的局面①（代序）

沙里士

西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会兰州会议，今天正式开幕了。我谨代表甘肃省委统战部、省民委、省宗教局、省民族研究所，向与会的全体同志表示热烈欢迎。同时，对今天参加会议开幕式的各位领导同志和来自祖国各地的著名专家、学者的莅临指导，表示衷心地谢意。

这次会议，是根据一九七九年全国宗教学研究规划会议的精神，继一九八〇年在银川召开的西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会议之后召开的，实际上是银川会议的继续。

参加这次会议的代表共一百五十一人，收到论文、资料共六十五篇。论文、资料的内容较为广泛，有谈历代伊斯兰教的地位和历代统治阶级对伊斯兰教的政策的；有谈伊斯兰教在反清起义中的作用问题的；有谈伊斯兰教与信仰伊斯兰教的少数民族的关系问题的；有谈苏菲派与中国门宦问题的；还有不少资

注：① 这是甘肃省民族事务委员会主任沙里士同志在西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会兰州会议上的开幕词。

料性质的文章。总之，论文、资料都具有一定的学术水平。大家撰写的学术论文和提出的各种问题，为进一步开展这一学科的深入研究，做出了有益的贡献，充分显示了党的三中全会以来，我国伊斯兰教研究已经开始出现了一个生气勃勃的局面。

伊斯兰教的研究，是社会科学研究的一个重要组成部分，随着我国社会主义建设的发展和科学文化的繁荣，其重要意义已为越来越多的人们所认识。伊斯兰教研究的意义和作用，远远超出了宗教研究本身的范围。在当前，它与进一步贯彻落实党的民族宗教政策，加强民族之间和民族内部的团结，维护祖国的统一，搞好四化，建设社会主义精神文明息息相关，对于我们西北五省(区)聚居的信仰伊斯兰教的各民族地区，更有着特殊的意义。我们相信，在六中全会和《关于建国以来党的若干历史问题的决议》的精神指引下，全体与会代表一定能进一步贯彻执行四项基本原则，解放思想，联系实际，发扬学术民主，贯彻“双百”方针，使伊斯兰教学术研究有所提高，有所前进。

这次会议的重点是讨论伊斯兰教在中国传播发展的特点及其历史作用，着重讨论以下五个问题：（一）伊斯兰教在传播发展中与我国传统文化思想的相互影响；（二）伊斯兰教在西北地区的教派门宦问题；（三）历代，主要是清代对伊斯兰教的政策和伊斯兰教在反清起义中的作用；（四）伊斯兰教的社会思潮与民族文化教育；（五）今后如何进一步开展对伊斯兰教学术的研究。会议在吸取银川会议成果的基础上，采取大、

小会相结合的办法，交流经验，突出重点，集中讨论好一两个问题。

这次会议的召开，正值纪念辛亥革命七十周年之际。从辛亥革命到现在，七十年过去了，中国发生了天翻地覆的变化。在新的历史时期，我国面临三大任务：一个是把我国建设成为现代化的社会主义强国；一个是反对霸权主义，保卫世界和平；一个是实现台湾回归祖国，完成统一大业。我们对伊斯兰教学术研究，也是同这三大任务密切相关的。我们要为统一祖国，振兴中华，做出贡献。

最后希望大家群策群力，把这次讨论会开得生动活泼，取得较好的学术成果。

一九八一年十月十三日

研究伊斯兰教，要为社会主义现代化建设服务①

杨植霖

这次西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会在兰州召开，是我省民族宗教工作中的一件喜事，也是我省社会科学研究工作中的一件喜事。这次会议是第二次伊斯兰教学术讨论会，在研究文章和代表人数上都较第一次会议有了增加，除西北五省（区）外，我们还邀请了其他地区的学者、专家参加指导我们的会议。代表中有研究多年、成果累累的老专家；也有年富力强、具有一定研究经验和能力、并出了成果的中年研究人员；还有一些刻苦钻研、大有可为的年轻一辈。今天我们大家欢聚一堂，共同讨论伊斯兰教学术问题，是非常难得的一次机会。这次会议是对我们的研究工作的一次检查，也是对我们的研究力量的一次检阅。我代表甘肃省委向前来参加会议的全体代表表示热烈地欢迎，并预祝大会成功。

大家都知道，伊斯兰教是一个传播广泛、具有世界影响的宗教。伊斯兰教既是一种宗教，也是一种社会政治制度。伊斯兰

① 这是中共甘肃省委顾问、省政协主席杨植霖同志在西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会兰州会议上的讲话。

教的兴起和发展在世界文明史中占有一个很重要的地位。尤其在当今国际事务中伊斯兰教表现出来的能量，说明它是现代第三世界中的一支不可忽视的社会力量。伊斯兰教从在阿拉伯半岛产生，进而传播于亚非广大地区，从公元七世纪到目前，已有一千四百多年的历史。现在全世界有它的信徒六亿左右，约占世界总人口的百分之十四。在世界三大宗教中，信徒之众，次于基督教而多于佛教。现在全世界有穆斯林国家九十多个，其中穆斯林人口占全国总人口百分之九十以上的有二十六个国家，占全国总人口百分之八十以上的有六个国家，占全国总人口百分之四十以上的有九个国家。有四十二个国家以伊斯兰教为国教或左右着国家政权。

伊斯兰教传入我国的具体时间尽管目前尚有争论，但总有一千多年的历史了。在我国现有的五十五个民族中，就有回族、维吾尔族、哈萨克族、东乡族、撒拉族、保安族、乌孜别克族、柯尔克孜族、塔吉克族、塔塔尔族等十个兄弟民族的绝大部分群众信仰伊斯兰教。因此，伊斯兰教既同国内民族问题密切关联，也涉及到国际关系。所以，伊斯兰教的研究工作是社会科学研究事业的一个组成部分。

为了实现新时期的总任务，伊斯兰教的科研人员和实际工作者，应当做出应有的贡献。从我国的现状来看，伊斯兰教学术研究需要解决和研究的项目很多，我们要逐步地、有计划地进行研究。我们研究伊斯兰教，总的目的应当是贯彻党的总路线，为社会主义现代化建设服务。具体地说，也就是通过对伊

斯兰教的学术研究，进一步地正确执行党的民族宗教政策，搞好民族宗教和民族团结工作。

伊斯兰教对中国的发展起过历史作用。今天，在建设社会主义现代化的事业中，更应该起到积极的作用。我们研究伊斯兰教的任务就是促进这种积极作用的实现。我认为促进作用应体现到以下方面：

促进祖国的大统一，各民族的大团结。这是胡耀邦主席在最近接见少数民族参观团时讲的。毛主席早就指出：国家的统一，民族的团结是我国兴旺发达的标志。我们的宗教学术研究工作，必须为实现这个大统一、大团结继续努力。这是关系到我们国家前途和命运的大事，做好这件大事，大问题就解决了。

必须为促进社会主义现代化建设作出贡献。当前特别要为经济建设和文化教育建设作出贡献。任何一个有宗教信仰的民族，如果经济不发达，文化又落后，它就不可能列入先进民族之列。必须深明这个道理，决不能以宗教教义代替科学技术知识，决不能因宗教使信教群众无知无识。

通过研究，要教育信教群众爱国守法。在我们社会主义国家里，宗教信仰受到法律保护，信教群众应该爱国守法，这是安定团结所必须的。信徒守法对各教派和门宦间的团结也是非常必要的。

通过学术研究，要教育职业宗教工作者为信教群众多做好事，如减轻负担，领导生产，学习文化，开展五讲四美，做民

族团结的模范及提倡好教风等等。

我们的任务是光荣的，同时困难也不少。关于我国的宗教研究工作，虽然开展已经很久了，但在长期极左思潮影响下，尤其是文化革命的十年中，在林彪、“四人帮”的干扰破坏下，马列主义关于宗教的理论，党的民族宗教工作的路线、方针、政策，遭到了恣意歪曲篡改。以致伊斯兰教这个领域的研究工作长期处于停顿状态，成了最危险的禁区之一，无人敢于问津。粉碎“四人帮”以后，党的几次全会、特别是六中全会以来，随着经济上的调整和政治上的安定团结局面的逐步形成，宗教工作的形势也发生了很大变化，开拓了伊斯兰教学术研究的广阔天地。但我们必须认识到，这一学科在长期停顿后才开始起步，任重而道远，我们必须以百倍的努力，才能做出成绩。

这次会议讨论的中心内容是伊斯兰教在中国传播发展的特点及其历史作用。不论是这次的讨论，或是长期的研究工作，我们都要贯彻党的一切从实际出发，理论联系实际，实事求是的思想路线；坚持马列主义的立场、观点和方法；发扬民主、贯彻“双百方针”，允许发表不同的意见和看法，允许争论，允许保留，允许批评和自我批评；坚决反对极左思潮的流毒和影响，也反对资产阶级自由化倾向。参加我们这次会议的同志们来自各个不同省区和单位，各有所长。希望大家在这次讨论中互相尊重，互相学习，取长补短，通力合作。使我们所讨论的问题在深度和广度上都有所提高，同时在交流开展科研工作的

经验上有所进展。我们要努力做到在讨论中既中心突出，又生动活泼，畅所欲言，有所收获。

同志们，我们要开好这次会议，我们也一定能够开好这次会议。

一九八一年十月十三日

对开展西北五省（区）伊斯兰教研究的一点意见

牙含章

我国有十个少数民族的一千三百万人口信仰伊斯兰教，研究民族问题就不能不涉及伊斯兰教问题。因此，我想就今后开展西北五省（区）伊斯兰教研究，提出一点不成熟的意见，仅供参考。如有错误，欢迎批评指正。

一 研究伊斯兰教问题，要继承我党的光荣传统。

我们党研究伊斯兰教问题，是在1939—1941年开始的。当时的历史背景是日本人要成立“回回国”。研究的问题，从历史到现状，包括伊斯兰教与回回民族的关系问题等。写出了几篇文章和一本《回回民族问题》的书。书中关于回回民族的政策，是经过党中央会议讨论通过的。全书写成后经中央宣传部审查批准正式出版。经过了四十多年的实践检验，看来基本观点还是正确的，是符合历史的本来面目的，是经得起历史的考验的。

那时研究伊斯兰教问题，就是密切联系当时的现实，为抗

日战争服务，为全国各族人民的根本利益服务。这就是我党研究伊斯兰教的光荣传统。我认为现在还应继续发扬这个传统，为当前的现实服务，坚持四项基本原则，调动伊斯兰教的信徒，积极投入四化建设。同时还要开展国际反霸统一战线的工作，因为全世界目前信仰伊斯兰教的有四十四个国家和地区，主要是第三世界的国家，约有六、七亿人口。所以研究伊斯兰教问题，有个国际学术交流问题，也有个通过学术交流，扩大反霸统一战线问题。

二　研究伊斯兰教，要深入宣传我们党的宗教信仰自由政策。

我们研究伊斯兰教问题，应该通过学术研究这个领域，广泛深入地宣传党的宗教信仰自由政策，使之深入人心，家喻户晓。现在有些人怀疑政策会变，要讲清楚不会变的。

党的宗教信仰自由政策的全面解释是：有信教的自由，也有不信教的自由。有信仰这种宗教的自由，也有信仰另一种宗教的自由。在一种宗教内部，有信仰这一教派（或门宦）的自由，也有信仰另一种教派（或门宦）的自由。也有今天信教，明天不信教的自由。也有今天不信教，明天信教的自由。

宗教信仰自由政策是马列主义、毛泽东思想对待宗教问题的根本原则。只要宗教存在一天，这个政策就不会改变。但在解放以后，我们党在宗教问题上，同样犯过“左”的错误（主

要是在反封建斗争中）。“四人帮”横行时期，是用粗暴的法西斯的行政命令的办法，企图“消灭”宗教（包括伊斯兰教在内），拆毁清真寺、下放阿訇、禁止穆斯林进行正常的宗教活动，甚至让回民养猪等等。这不是宗教政策变了，而是坏人篡了党和国家的权力。他们不可能长久。“四人帮”胡说要“消灭”宗教，他们不仅没有“消灭”宗教，反而给宗教帮了忙，发展了宗教。在“四人帮”横行时期，宗教（包括伊斯兰教）全部转入了地下，进行地下活动，结果是信教的人更虔诚了，信教的人更多了，宗教力量也更大了。

打倒“四人帮”以后，特别是三中全会以后，在宗教工作方面同样实行了拨乱反正，落实了党的宗教政策，各地的寺院陆续开放了，有的恢复了或正在恢复，阿訇正常行使宗教职务，信教群众的宗教活动也正常了。我去临夏、甘南调查，访问了许多清真寺，和广大穆斯林接触，大家心情舒畅，对落实宗教政策是满意的。这就增加了他们对党和国家的热爱，调动了建设四化的积极性。

三十年的经验说明了一条真理：即人民的宗教信仰是不能用行政命令的办法禁止的。你越压迫，他越信仰。宗教和其他事物一样，将来总有一天是要消亡的，但不是用行政办法消灭，而是到了共产主义在全世界胜利以后，就会没有人再信教了，宗教就自然而然地消亡了。而这一天的到来，离现在还远的很。所以“四人帮”要“消灭”宗教，正说明他们是一伙披着马列外衣的反革命，因为他们做的事是对革命极其有害的。

我们现在处理宗教问题，必须吸取“四人帮”的教训，千万再不能用行政命令办法干涉宗教信仰和宗教活动。当然，宗教也要受党和国家的领导，要有宗教事务部门管理，要拥护四项基本原则，要为四化作出贡献。宗教信徒如果触犯了国法，如贪污盗窃、杀人、抢劫，以及披着宗教外衣，给帝国主义者当间谍……，也是要同样受国法制裁的。这和宗教信仰是毫不相干的。

三　研究伊斯兰教问题，要密切联系实际，要提出合理的建议，作好党和政府的助手。

伊斯兰教问题的研究范围非常广泛，这次参加会议的同志提出了几十篇学术论文，从历史到现状，内容非常丰富。这是我国研究伊斯兰教问题发达的一个很好的现象，也是这次学术会议的丰富收获。

对伊斯兰教问题的研究，我想着重谈谈当前比较普遍存在的一些问题。

1.所谓“宗教狂热”的问题。究竟有没有？值得研究。从临夏地区看，我认为个别地方、个别人，可能有。但从全局来看，还是正常的，不存在“宗教狂热”的问题（藏族中有人倾家荡产的，回民中还无此现象）。临夏全州“文化大革命”前原清真寺2,882所，现有1,981所，加上小活动点（即小寺）235所，共计2,216所，还比原来少666所。但在个别地方，清真寺比“文

化大革命”前增加了，如河州八坊，原有十二寺，现有二十四寺，增加了一倍。但真正修造起来的只有四个寺。

2.群众负担问题。现在各地普遍修寺，有的是自愿捐献，有的是带有被迫性的。如临夏大河家，修寺就用了三十万元。实际上增加了群众的负担，应该修小些修简单些，少花钱。有的地方还恢复了天课制度，有的地方交学粮，这就恢复了封建剥削，变成人剥削人，这和社会主义是不相容的，如何防止，值得研究。

3.十八岁以下当小满拉。这是不符合国家规定的，但实际上存在，也很普遍（八、九岁到十四、五岁较多）。这个问题，如用行政命令，可能要转入地下。但允许存在又和政策规定有碍。还是要通过教育和协商的方法。这里还有一个回民待业青年出路的问题，很复杂。如何解决，值得研究。

4.党团员和基层干部参加宗教活动问题。按我们党的原则讲，共产党员应该是无神论者，但是现在有许多农村的党团员和基层干部也做“乃玛孜”，也做“主麻”。这里我想至少有两种情况。一种是组织上入了党，思想上没有入党，还是宗教信徒；另一种是形势所迫，他要不做，就在群众中孤立，脱离群众，不好工作。这个问题又如何解决，也是值得研究的。我不赞成用行政命令办法，如用行政命令禁止，可能也要转入地下（即明不做，暗中做）。

5.还有一个门宦和教派斗争问题。据我考证，从清朝乾隆年代就开始这种斗争了。由于清朝政府处理不当，采用行政命

令的办法，结果逼迫回民造了反。现在当然和清朝时代不同了，是社会主义社会，是在共产党领导下的。但如果处理不当，矛盾也会转化，非对抗性的矛盾也会转成对抗性矛盾。这个问题如何彻底解决，也是值得研究的。现在党和政府采取民主协商的调解办法，看来目前只能用这个办法。

伊斯兰教问题方面存在的现实问题很多，我这里只是举了几个比较突出的例子。当然解决这些问题是政府宗教事务部门的任务，他们是要研究的。但我们学术界也应该进行调查研究，提出合理的解决办法，当好党和国家的宗教工作的助手。这也是我们学术界义不容辞的义务。

中国伊斯兰教历史的分期问题

杨兆钧

我讲几点对伊斯兰教研究的不成熟意见，愿与同志们共同探讨。

一　中国伊斯兰教的分期问题

伊斯兰教传入中国已有一千三百三十年（永徽二年说），或一千三百五十三年（唐贞观二年说）。不论承认那个年代，传入的时间都是一千三百年以上。这样长的历史，在分期上除用朝代来分外，还可以从伊斯兰教在中国的传播发展上加以分期。如用后者来作分期的标准，则可以分为两个时期。

前期的上限是唐初，阿拉伯人奉穆罕默德之命来华传教，或奉第三任哈立德奥斯曼之命来华通使，总在唐朝初年；下限到明初，即从七世纪起到十五世纪。这八百年间伊斯兰教在中国教义不明，教名未定，不见于典籍及著作，亦无汉文译著，是个侨民的宗教，或外来民族的宗教。

这个期间的伊斯兰教徒有几个特点：

1.无论是住在东南或西北的多是阿拉伯人、波斯或中亚人，是侨民或移入的民族，其本人，配偶，后裔，混血后裔、改信伊斯兰教各族人民，无与其它各教并立的能力。

2.经济上以经商为主，元代以后，才有大量经营农业的。商贾是西域人的特征之一。正是由于他们的经济活动，有助于当时市舶（对海外贸易）收入的增加，特别是在南京曾占当时财政收入的二十分之一（范文澜、尚钺著《中国通史》），所以当时曾受到特别优待。

3.穆斯林定居之处，东南是沿海各港口，有广州、泉州、杭州、明州等地。内地则有扬州、开封、洛阳、西安等地。总之以交通沿线商业中心城市为聚居之处，不下乡、不上山，成为往来一条线的各个点，与后来回民成片聚居的情况不同。

4.穆斯林在内部还是使用阿、波等文，对外不得不习汉语，但姓名、生活习俗、服饰仍保持侨民状态，与各地居民显著不同，而阿拉伯语言文字是彼此间在宗教生活上的共同语。

5.穆斯林当时坚持宗教生活，各地清真寺的建立都有较早的历史可以证明。而传教士不是当地培养，往往是从阿拉伯、波斯、中亚而来。

6.穆斯林在这近八百年间还是热爱中国，和各族人民关系友好，从未借武力以进行殖民，亦未强行推行伊斯兰教。他们的经济活动则对政府、对人民有较大的贡献。

7.文化方面除极少数学汉文、用汉语入学考科举，为官任吏，成为封建时代的士大夫、文人、画家外（他们既不钻研伊

重庆社会主义学院
图书馆

斯兰教学，也不作译著，与穆斯林相脱离），绝大多数穆斯林既不愿居乡与中国土地相结合，也不愿与中国儒家相结合。

除此，在中国儒家思想、佛教、道教思想的汪洋大海中伊斯兰教并没有象景教、犹太教那样被吞没，是一个奇迹，值得研究。

二 中国伊斯兰教的出现

伊斯兰教在中国的后期，即从明初开始直到今天。也就是说在中国回族形成之后，中国伊斯兰教才出现土著化、汉化，而伊斯兰教学才有三度大发展。

元初，大批的回回军队、商人、经师、工匠从中亚进入中国西北，随后逐渐分布到中国的西南、东南与华北，数量大（据估计有二百万人），政治地位比较优越（仅次蒙古族，称为色目人），军事、政治、经学、工艺的人才众多，对中国社会影响很大。穆斯林经济生活的改变，对回族的形成，对促进伊斯兰教中国化、土著化（汉化）、民族化有极大影响。这时，中国穆斯林生活和宗教发生变化，与过去不同：

1.政治上，回族上层与群众（回回军）参加当时的军事、政治，成为元王朝、明王朝一支重要力量。政治家赛典赤·纳速喇丁、马八哈、郑和等，对国家、人民作出了贡献。他们担任重要职务，受到统治阶级和广大人民的推崇尊重。其信仰亦被重视。

2.经济上，海上贸易停顿后，不限于经商，回族屯垦、耕田、务农牧，兼商业，定居化，不再是侨民，与各族人民共同生产劳动，嫁娶婚配，入教归信的日众，组成中国民族大家庭的一部分，有发扬自己文化的要求。

3.文化上勤于学汉文，说汉话，尊重儒术（赛典赤修孔庙，建学校）。对吸收外族文化思想，采取开明的态度，参加中国各民族的政治斗争（反明反清斗争）。因此穆斯林的思想比过去活跃。经过酝酿便在明末清初出现了一批汉学派，有马注、张中、王岱舆、袁琦、刘智等先贤。他们翻译阿文、波斯文的著作，融合了儒家学说，写出了一批伊斯兰教教义、教法等优秀作品以及经堂教育，使中国伊斯兰学得以成立。这是中国伊斯兰教学的第一次大发展，使伊斯兰教学八百年的停滞状态告以结束，进入了一个新的时期。其意义：

（1）使伊斯兰教在中国扎下根，立下脚，成为中国灿烂文化的一个组成部分，成为与佛教、道教、基督教各大宗教并立的一个宗教。

（2）汉文布道的出现及经堂教育的创设，使伊斯兰教的宣传教育有适宜的制度，有较好的汉文教材，传教可以就地培养，教学内容不再神秘，改变了过去口传心授的陈旧方式。

（3）在广大的中国人民群众中，特别是在封建社会的上层人士（士大夫阶层）中找到同情者，大大消除了他们对伊斯兰教、对回民信仰的神秘感、粗野感、外来感而有所尊重，这对促进中国各族人民的团结，起了极大的作用。

三 中国伊斯兰教的新发展

明末清初的伊斯兰教学者给中国伊斯兰教在理论上和形式上奠定了基础；在哲学、文学、建筑艺术、宗教教育、生活习俗各方面使中国穆斯林有了一个新面貌。但这些都因清王朝残酷镇压各族人民的反动政策和云南杜文秀、西北的白彦虎等历次起义运动的失败，致使中国各地各族的伊斯兰教徒遭到空前的浩劫，几百万人的生命与财产皆告丧失，中国伊斯兰教学也遇到极大危机，穆斯林的活动消沉下去，直至辛亥革命时期。

五四新文化运动唤醒了中国各民族的民族意识，激发了各族人民的革命热情，中国穆斯林受到鼓舞，群起而考虑如何将回族所密切联系的伊斯兰教教义发扬出来，对内团结教众，积极参加解放各族人民的伟大斗争。但这些斗争因参加斗争的各个人的出身不同，情况各异，其结果也是不一样的。如牙含章同志所介绍的延安的研究组，在其它解放区也有这类组织和活动（如山东、河北），目的是团结穆斯林为革命作贡献。

在解放区以外各地，则办有上海伊斯兰师范、明德中学、万县师范；有四个大学讲授伊斯兰教史；全国成立回民中学近20所；发行伊斯兰学刊物前后几十种；向埃及、土耳其以及留拉哈尔（印度）、德黑兰派遣留学生；翻译伊斯兰教经典书籍数十种，仅可兰经即有铁铮、杨仲明、王敬斋、姬觉弥以及马坚等几种译本，还有论伊斯兰教真相、哲学、文化史、文学作

品、阿拉伯史、土耳其史等译本、专著。其特点：（1）用语体文，通俗易懂，明确清晰，受影响的群众多，影响大；（2）公开发行，不限教内，传播伊斯兰教于社会；（3）不专讲伊斯兰教的宗教方面，而是包括了伊斯兰教学的文化、学术各领域。所以它的宣传对象不止是教内而是面向全国各族人民，收效远比几位先贤的著述为大。

这六十年来，对伊斯兰教学的研究活动，已开花结果，有了一批研究伊斯兰教学的专门人才，尽管为数不多，但形成骨干；还有解放后成长起来的热心于伊斯兰教学的民族干部与学者；更为可喜的是还有大力支持或参与发扬伊斯兰教学的非穆斯林学者与各界人士，成为研究伊斯兰学有力的推动者，今天的盛会就足以说明这一点。

这几部分人的会合组成了为今后进一步发扬伊斯兰学的主力，造成第二次发展中国伊斯兰教学术文化浪潮，也为第三次发展中国伊斯兰教学创造了良好的条件。

四　如何使伊斯兰教学术文化的研究更深入的问题。

目前，我国的伊斯兰教学研究已进入第三次发展时期。我认为我国伊斯兰教学的研究需要有一个大翻译运动。就是大量地从阿文、波斯文、突厥文（包括土耳其文）、甚至从乌尔都文，白什图文中翻译伊斯兰教义、教派、教史、教法、圣训、

注解、传记等宗教学及伊斯兰教文化各领域的文字、哲学、史学、法学、艺术等名著。为什么这样做？因为八百年的停滞，不曾将伊斯兰教学介绍进来。明末清初的几位先贤的个人努力，毕竟受到财力、资料、人力的限制，又无社会的大力援助，所以成品的数量有限，范围也狭窄。五四运动以来，中国是从半封建半殖民地的大山下站立起来的，伊斯兰教学的研究只是刚刚开始，伊斯兰教学的许多具体学术问题尚未得到解决。如：说中国伊斯兰教学是从阿拉伯传来的，伊斯兰教思想与中国儒家思想有相同之处；在儒家思想方面孔、孟、董、朱等人的哲学思想是不乏资料的；在阿文方面只能凭几位先贤的译文或著作作为资料，至于阿拉伯人的伊斯兰教的哲学思想中是不是也讲三纲五常，我们还见不到这类译文资料。又如，《天方夜谭》译出后，全国人士都欢迎它，难道阿拉伯的文学名著、波斯文的哲学名著就只是《天方夜潭》一书吗？实际上阿拉伯文学名著中诗歌、小说还多得很，是可以继续译出的。又如马坚同志译出阿拉伯史上下册（四十万字）贡献是很大的，但阿拉伯著名史学家秦伯里大历史，波斯人拉希特的史集是研究中国元史的重要参考书，现还未与中国读者见面。又如伊卜·巴图塔的旅行纪，在世界旅行记中仅次于马可·波罗游记。周总理在六十年代就提出要译为中文，至今未能实现。

当然，开展伊斯兰教学翻译工作是重要的，但不是唯一的。继续发掘、整理中国各族、各地关于伊斯兰的著述或资料，继续介绍各地穆斯林当前和历史上的宗教活动，把已有的

伊斯兰学材料加以整理，提高到理论上加以分析，也是重要的工作，其价值与意义也是很大的，不可低估。

五　发扬伊斯兰学术文化与四化服务问题

这次大会开幕式上领导一再强调伊斯兰教学术研究活动要为我国四化服务。这不止在开会时如此，就在今后规定研究方针上，也要考虑这个问题。我认为发扬伊斯兰学术文化，开展翻译活动，是与为四化服务的方针相符合的，其理由如下：

1.中国伊斯兰教的学术文化，在今天还有些情况不明，说不清楚。这种状态和我国的社会主义制度不相适宜。必须通过研究把情况逐渐弄明白。这有助于民族内部的团结，有助于各民族间的团结，而各民族人民的安定团结是建设社会主义、实现四化的首要条件。

2.伊斯兰的学术文化，涉及科学的许多领域，回回天文学、地理学、教学、建筑学，特别要指出回回医学，都有独到之处，过去曾作过贡献，即使在今天飞跃发展的科学界里，其精华是可作参考的。文科中，在伊斯兰教的影响下曾出现过大量的诗歌、小说、文字、游记等作品；还有宗教学、哲学、法学、史学名著以及农牧、政治、经济、艺术、美术等社会科学领域里的学科，都值得我们去深入地探讨和研究。所有这些学术文化的介绍与发扬既增长对伊斯兰的了解，又增加、充实我国学术文化的宝库，使之益加灿烂光辉。中国学术界近来逐渐

注意到了西亚、北非各国的精神文明的丰富，我们要更好地与科学家们合作，开发这个文化宝库。

3.中国伊斯兰教学术文化的研究，有助于我国对伊斯兰教国家开展外交活动。伊朗霍梅尼发动政变，迅速推翻巴列维王朝的统治，建立起神权的专制政权，使许多只重视物质文明（利益）的国家为之愕然，不可理解。后来才在报刊上看到介绍伊朗的什叶派及其性质的文章。其实我国就有什叶派，但不为人知。后来看了外文报刊后才承认这个问题。今后西亚、北非地区是国际斗争的一个焦点，而伊斯兰教国家在国际事务中是举足轻重的。它们的政治、社会法令、文化处处与伊斯兰教学术文化有关。因此，搞清楚伊斯兰教的情况，其益处不限于国内一千三百万信仰伊斯兰教的各族人民，而是涉及到我们对外的一些政策、方针和发展与第三世界国家友好关系的问题。因此，这项研究决不是什么消极的活动，而是对团结各族人民、丰富我国学术文化内容和国家在处理外事等方面将起到积极的作用，对我国的社会主义四化建设必然会作出贡献来的。（根据记录整理，未经本人审阅）

伊斯兰教文化东渐扬州始末

朱　江

伊斯兰教，是公元七世纪初阿拉伯人穆罕默德创建的一个宗教。它以信奉安拉（亦有译作“阿拉”的）为唯一的真神，以《可兰经》为神圣的经典。穆罕默德则为安拉的使者。自公元六二二年（唐武德五年）穆罕默德到麦地那建寺传教时起，遂改元为伊斯兰教历（又称回历）元年。后于公元六三〇年（即回历九年）战胜多神教徒，攻占了麦加，逐渐统一了阿拉伯各个部落，建立了横跨欧、亚、非三洲的大帝国，以麦加为圣地。

伊斯兰教自中世纪起，主要分布于亚、非两洲，盛行于西亚和北非各地。相传于我国唐代传入中国，迄至今日，在我国回、维吾尔、哈萨克、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔、柯尔克孜、撒拉、东乡、保安等少数民族中，尚有比较多的信徒。在我国广州、泉州、杭州、扬州和西安等地，还留有许多伊斯兰教文化的遗迹。

伊斯兰教传入我国的途径，总括起来计有两种传说：一种传说是由丝绸之路通过回纥人传到内地来的。因此，伊斯兰教

在我国又称做“回教”，其民族早在十三世纪即被我国元代官方文书称做“回回”了；另一种传说是经由海上香料之路直接传入我国的广州、泉州和扬州的。因此，伊斯兰教又称“天方教”。“清洁”为伊斯兰教徒第一要义，又有“清真教”之称。从现在的资料来看，伊斯兰教的传入，是和大食与波斯人来中国的交通路线，直接联系在一块的。在我国唐代，西域人不仅是循着传统的丝绸之路来到中国，而且还开辟了海上通道，沿着香料之路到达我国的广州、泉州与扬州，然后再沿着国内的内陆通道，往来于洪州和长安之间（详拙文《中古世纪扬州和闽粤之间的交通经路》）。由此可见，伊斯兰文化传入中国，亦当是由这两条通道，即由陆上的丝绸之路，首先到达我国的西北；由海上的香料之路，首先到达我国的东南各地，而不象是只由一条通道传来我国的。而海上的香料之路又直接与扬州牵联着，因此，扬州在我国伊斯兰教文化史上，占有相当重要的一页。

伊斯兰教传入我国的具体年代，大致说来约有以下三说：一说始自隋开皇；二说始自唐武德；三说始自唐代永徽年间。这三种说法中，第一种说法，早于穆罕默德创建伊斯兰教三十五年，见于清金柱所著：《清真释疑补辑·天方圣教序》。第二种说法，几乎与穆罕默德创建伊斯兰教同期，（见明何乔远所著：《闽书·方域志》）。第三种说法，晚于穆罕默德创建伊斯兰教约三十年，（见《旧唐书·西戎传》）。因此，在伊斯兰教传入中国的时间上，历来是中外学者纷争得最为激烈的

问题。以往学术界多取第三种说法，近来泉州黄秋润先生以为第二种说法，即“伊斯兰教在唐武德（年间）传入泉州是完全可能的，这与当时的历史背景和文献记载是相吻合的（详《海交史研究》第二期），不无一定的道理。按照第二种说法，相传扬州是伊斯兰教传入我国最早的三个地点中的一个，因此，对伊斯兰教文化东渐扬州始末的探讨，是对全国伊斯兰教文化史的研究，对中阿、中伊友好往来与文化交流等关系史的研究，有着至为密切的联系。

一

伊斯兰教最初东传扬州的事迹，见于明人何乔远所著的《闽书·方域志》。据载：穆罕默德的“门徒有大贤四人，唐武德中（公元618—626年）来朝，遂传教中国。一贤传教广州，二贤传教扬州，三贤、四贤传教于泉州。”相传广州的怀圣寺（又名光塔寺）与泉州的灵山是一贤与三贤、四贤所留下的遗迹。但是，关于二贤传教于扬州的遗迹，在正史与地方史籍中，均无片纸只字，在文化遗迹方面，也无具体的发现。据日人桑原骘藏解释：“扬州自唐末以来，数罹兵燹，其重叠遭受的悲惨命运，为一切中国之大都会所仅见。因此之故，时至今日，往古回教关系之遗迹俱已完全泯灭，不得认其片影矣。”当然仅就此种解释本身来说，确属史实。但就其初传扬州的年代来说，连桑原氏也说：“固不得就此信认。”从当时的历史

情况来看，唐代的扬州，乃是我国东南地区的一大都会，又是对外交通与贸易的重要港埠。特别是在中唐时期，在扬州经商和从事文化交流活动的大食（今阿拉伯）、波斯（今伊朗）人，就已数以千计，并有定居在扬州的。由此可以设想，在穆罕默德创教立国，特别是以后的岁月里，有众多的伊斯兰教徒集聚在扬州，也是必然的事情，也就必然会有伊斯兰传教士及其传教的活动存在。确也出于："及经秦（彦）、毕（师铎）、孙（儒）、杨（行密）、兵火之余，江、淮之间，东西千里，扫地尽矣"等等缘故，迄至今日，尚能遗留在扬州地面上的唐代文化遗存，除去唐代扬州城池的断垣残堑和开成三年（公元838年）建造的石塔而外，大都早已荡然无存了。值得庆幸的是，于1980年在扬州今城北郊蜀岗地带，唐代牙城遗址以东不远的地方，发现了一座压在汉代木椁墓上的唐代残墓，出土了三件瓷器，其中有一件高为18.5厘米的灰青釉绿彩背水壶，料壶上的绿色彩绘花纹，竟是一组阿拉伯文字，据西北大学中东研究所的戴新平同志自北也门萨那寄给我的信上说："在我征求了老师的意见之后，他估计在那件灰青釉绿彩的背水壶上的文字，可能是'真主最伟大'（旧译为"大哉真主"）"。如果这个翻译没有疑问的话，这不仅说明：（一）这是唐代伊斯兰教士的遗物；（二）而且是商品化了的伊斯兰教的器皿；（三）并且是唐代扬州有"往古回教关系之遗迹"之信物。这一最新发现，不仅填补了唐代扬州缺少伊斯兰文化遗存的空白，而且为我国伊斯兰教宗教史与文化史的探讨，提供了重要的实物例证。

二

伊斯兰教传入扬州的另一记载，见于明代盛仪编著的《嘉靖扬志·杂志》。据载："礼拜寺，在（扬州）府东太平桥北（今南门大街）。宋德祐元年（公元1275年）西域补好丁游方至此创建。"礼拜寺又名"清真寺"，相传为"仙鹤寺"①。补好丁通常译作普哈丁。"相传为穆罕默德十六世裔孙，宋咸淳间（公元1265—1274年）来扬州"。"未几，先贤亦归去，越三年复东游至津沽，遂移舟南下"扬州，于德祐元年（公元1275年）卒葬于新城东水关河东高岗上。普哈丁墓，俗称"回回堂"，又名"巴巴窑"。

上述礼拜寺与普哈丁墓，要算是伊斯兰教文化留传在扬州的最早的遗存了，并且是有地方文献记载与地上碑刻文字可以稽考的文化遗迹。至于《扬志》中所说的"创建"一词，有人把它解释为伊斯兰教的"初传"，这显然是与盛仪的旨意相背的。这个"创建"的词义，是专指南宋时期，普哈丁在"太平桥"北，建造"礼拜寺"而言的，并不是也没有包括伊斯兰教东传扬州的"起始"这个要意在内。这在《扬志》中，还有以

① 一九七七年一月十七日沙福璟在〈南门街仙鹤寺名称来由〉中云："经回忆和走访，系根据市回民文化协进会刘彬如主任在先前曾谈过此事。南门街仙鹤寺，又名礼拜寺、清真寺。系宋代西域补好丁游方至此创建，历史很悠久。它与广州怀圣寺（又名光塔寺），泉州麒麟寺，杭州凤凰寺齐名，同为我国伊斯兰教著名的清真寺。

下的记载："（明）洪武二十三年（公元1380年）哈三重建，嘉靖二年（公元1523年）商人马宗道同住持哈铭重修。"这充分说明《扬志》里的这条记载，完全是就今旧城南门街礼拜寺的沿革而著录的。直至今日，这所礼拜寺还保存着。其大门抱鼓石、礼拜堂的大木框架结构、下房的基础与原先礼拜堂内的宣谕台，都还是明代的遗制。

至于东关对河普哈丁墓的建筑形式，至今还保留着原貌，平面成正方形，高约3.50米，砖墙由1.60米、转角由1.10米高度开始，向内收缩成圆拱顶形，四面各辟有拱门。这一墓亭结构，阿拉伯语称作"拱拜尔"。在这"拱拜尔"的中心部位，有用青石筑成的高0.88米的五级矩形层叠式墓塔，每一层的平面，有线雕的牡丹花纹，立面浮雕缠枝草和如意云纹。并在第三层墓塔石上，阳刻有阿拉伯文《可兰经》上的一些章节。这种矩形层叠式墓塔，推究一下它的年代，当是南宋末年的砖石构筑。再从墓旁的一株三人合围的古老银杏来考证，也当是七百年前的遗存了。这一寺一墓，都与普哈丁在扬州传布伊斯兰教文化，有着紧密的关联。

在我国南宋时期，来扬州传教的伊斯兰教士，还有一位名叫撒敢达的阿拉伯人。后于普哈丁三年，即公元1278年，死后也葬在扬州东关对河普哈丁墓附近。

除去上述两例而外，另据《民国江都县续志》上载，宋时尚有一位名叫古都白丁的阿拉伯人来扬州传教，死后也葬在扬州东水关河东，"旧有石坊碑记。嘉庆间历次修堤取土坏墓

地。”迄至民国十年（公元1921年）墓西路旁尚留有清王朝都察院“勒石永禁”取土的碑刻。

从流传至今的扬州史籍与文物来看，伊斯兰教的文化遗迹，皆属南宋时期的遗制，而北宋时期的遗迹尚无所发现。当时的扬州，是仅次于泉州的对外贸易港，在这段时间，出现的中断迹象，看来还有待于深入地探讨与发现，未可作为定论。

三

有元一代，大批色目人来中国，其中不少是阿拉伯人。有的在我国经商，有的在元朝政府做官，也有不少伊斯兰教神职人员随之到了中国。扬州当时是元朝政府的东南重镇，除去意大利人马可·波罗曾经到过扬州而外，居留在扬州从事上述活动的阿拉伯人，也是相当多的。民国十三、四年（公元1924—1925年）间，在拆除扬州南门挡军楼的时候，在城基里拆出多通阿拉伯等国人的石刻墓碑。有四通碑文，是用中文、波斯文与阿拉伯文刻成的。大都以阿拉伯文为主体，间或夹有波斯文的地名，只有一通在元朝政府担任“徽州路达鲁花赤”的“捏古伯通议之墓”。碑正面的文字，系用中文楷书刻成的。这四通墓碑的八面文字，就有七面刻的是《可兰经》上的一些章节，或穆罕默德的《言行录》、伊斯兰教的《格言》和《祷文》。其中第三通墓碑的第二面第七节刻文说，有一位死于回历724年（即元泰宝元年，公元1324年）名叫尔伊审哈同（亦译作尔伊

赛哈同）的妇女，“她的父亲是伊斯兰教中有声望的官长，名叫勒尊丁”的人，看来当时也在扬州。既然有这么多的伊斯兰教徒和神职人员同在一地，也必然会有相应的宗教活动和留有相应的宗教活动的遗迹。但由于扬州在元代末年发生了重大的战争，因此，当朱元璋的农民军于元至正十七年（公元1357年）攻克扬州时，兵燹之余，城中只余下“十八家”。又因城大难守，佥院张德林以宋大城西南隅改筑小城（即今旧城），城周只有九里。后在增筑南门挡军楼的时候，取来许多元代色目人的墓石，砌入城基之中。这四通阿拉伯人墓碑，以及他们的墓塔石，也是这个时候被拆毁砌入挡军楼的。

至于这四通阿拉伯伊斯兰教徒坟墓的旧址，从许多资料分析来看，就在元代扬州城的南门外，也即是今城的南门外。扬州城的南门外，自隋唐以来，即是通往江南的驿道与运道并行的地方。自宋代筑大城以后，这里又是设置馆驿的地方。至今尚留有“管（馆）驿前”这个地名。无论从正史或地方史的资料，或考古学的资料来看，有元一代，只有改筑宋大城而居之的记载。因此，迄至元至正十七年（公元1357年）宋大城的规制，未曾稍有改动。由此可知，元代扬州南门外，也当是元代馆驿的所在。从一份清代同治初年刻印的《扬州府治城图》看，南门挡军楼外不远，仍有一所“礼拜寺”，据《民国江都县续志·寺观考》记载，它的地理位置，在“安江门外忠善乡”，这所“清真寺”，系“宋时建”。传至今日，仍有旧迹可寻，而城外有礼拜寺的地方，往往附近有伊斯兰教徒的丛葬地。南宋普

哈丁墓的一侧，即为“清真寺”。在这所清真寺的附近，即是伊斯兰教徒的丛葬地。在这处伊斯兰教徒丛葬地里，除去普哈丁、撒敢达与古都白丁等宋墓而外，大都是明清以来教徒的坟墓，而无一座元代教徒的坟墓。但在南门挡军楼外，有元代教徒的丛葬墓地发现，无可疑问，这四通元代阿拉伯伊斯兰教徒的墓碑及其塔石，必然是在这所礼拜寺附近墓域拆去建筑挡军楼的。从我国历史上看有明一代，每多效法汉唐的典章故事，因而在扬州地方史籍中，除照录正史而外，绝无色目人等的片言只字记载，这完全与泉州明季以后蒲寿庚家世的衰败极为相似。因此，挡军楼元代阿拉伯伊斯兰教徒墓碑与塔石的出土，这对扬州元代伊斯兰教文化遗迹的研究，提供了极为重要的实物例证。同时，亦当由此想见普哈丁于扬州创建伊斯兰教礼拜寺时，距元兵下扬州仅一年。我们知道，在元兵夺取政权和巩固政权的整个过程中，色目人从中起了相当大的作用。因而在元兵下扬州以后，太平桥北的礼拜寺，未闻有遭到破坏或废弃的载述，而且直到明代这座伊斯兰教寺尚在。可见其在元代，也当是中阿伊斯兰教徒在扬州进行宗教活动的重要场所之一。

四

到了明朝，阿拉伯人在扬州从事伊斯兰教文化活动的记载，似乎在取得明王朝的合法身份以后，重又活跃起来。早在永乐五年（公元1407年）就有个名叫米里哈只的阿拉伯传教

士，持着永乐的《敕谕》①，来到扬州扩大伊斯兰教义。这个《敕谕》，一直到1956年尚保存在扬州东关外回回堂伊斯兰教蓝阿訇的家里。笔者于1979年4月，曾在泉州城南涂门街清净寺里，见到这通《敕谕》的刻石，全文基本相同，只有起首两行与末尾一行有些差异，如扬州《敕谕》原本起首为“喻米里哈朕惟人能……”，泉州刻石为：“奉天承运皇帝诏曰惟能……”。再如扬州原本末尾有“永乐五年五月十一日”的纪年文字，泉州刻石则缺。1980年底，泉州海外交通史博物馆的陈达生同志由西北来扬州语我，在西安清真寺里，也有一通与泉州刻石相似的“谕米里哈只”的《敕谕》刻石，我们由此不难想到这样一个问题，即“米里哈只”传教士，拿着永乐皇帝的这通“护身符”，曾经来往于西安——扬州——泉州这条内陆通道之间，他的活动，不仅把陆上丝绸之路的终点（或起点）和海上香料之路的终点连结起来，而且使这条内陆通道，把伊斯兰教文化传来我国的南北两说正式沟通起来，为我国伊斯兰教文化史的研究，提供了重要的信息与实物资料。

继米里哈只之后，到扬州来传教的阿拉伯传教士中，有成化元年（公元1464年）的马哈漠德，成化五年（公元1469年）

①明永乐《敕谕》，原藏回回堂“伊玛目”兰晓阳处，现在北京民族文化宫，全长1.03米，宽0.72米。以三种文字书写，其汉文是：“谕米里哈只　朕惟人能诚心好善者心能敬　天事上劝率善类阴翊皇度故天赐以福享有无穷之庆尔米里哈只　马哈麻之教笃志好善导引善类又能敬天事上益效忠诚眷兹行良可嘉尚今特　授尔以敕谕护持所在官员军民一应人　等毋得慢侮欺凌敢有违朕命慢侮欺凌者以罪罪之故谕　永乐五年五月十一日。”泉州清真寺内有此《敕谕》石刻，全文基本相同，当是此卷的传刻。

的展马陆丁，弘治十一年（公元1498年）的法纳等人，死后都葬在东水关河东回回堂墓地内。回回堂的大门，面西临河，门额上题“西域先贤普哈丁之墓”。进大门向右转，即为“清真寺”。或由大门南侧走，临河有一门，门额即是“清真寺”。进清真寺向左转，穿过礼拜堂，即属普哈丁的墓域。在这个墓域里，除掉上述的明代阿拉伯伊斯兰教贤哲们的坟墓以外，在墓域南部的另一座“拱拜尔”内，尚葬有明弘治十四年（公元1501年）陕西西安府长安县客商伊斯兰教徒王鉴的坟墓，在墓域的东南方向，尚有明代其它中国伊斯兰教徒的坟墓，非神职人员而又担任了朝廷职官的坟，葬制也一如官式：如嘉靖三十年（公元1551年）的张昭勇将军坟，即是一例。直至解放后，墓前尚留有神道石牌坊与石羊等遗制。这些遗存，都充分说明今回回堂及其附近地域，不仅是宋代阿拉伯伊斯兰教贤哲们的丛葬地，而且是明代阿拉伯伊斯兰教贤哲们的丛葬地，还是我国明代伊斯兰教中一些有资望的教徒的葬地。在他们当中，有的还保留着自宋代以来的伊斯兰教徒墓葬建筑的形制，并且中、阿两国伊斯兰教的信徒还葬在一个墓域里，这对于研究中阿两国伊斯兰教文化的交流来说，当不失为重要的实际例证。

至于明代伊斯教寺院的遗迹，据《嘉靖维扬志》记载，宋普哈丁创建的那所礼拜寺，传至明“洪武二十三年（公元1380年）。哈三重建，嘉靖二年（公元1523年），商人马宗道同住持哈铭重修”。直到明嘉靖二十一年（公元1542年）《维扬志》成书时，“哈氏至今领礼部札付，替袭住持”。这则记载

里所说的“住持”，即是“当家”的意思，显然借用“住持”一词。在佛教寺庙里，即“方丈”的称谓；在伊斯兰教寺院里，即“以玛目”的意译。由此可知，南门街礼拜寺，传到明代，已由中国伊斯兰教徒哈氏来“替袭住持”，已不再由阿拉伯伊斯兰教徒担任“以玛目”这个神职了。

除去上述的礼拜寺而外，明代留传下来的伊斯兰教寺院，还有《民国甘泉县续志·寺观考》里记载的：“在马监巷内”的那所“清真寺”。在这所礼拜寺里，有一口“怀清井”。《续志》记有：“相传粤匪陷城有节妇七人同时投井殉难”一事。经过调查，这是《续志》编撰者想当然的谬误所致。实际上，是与明末《扬州十日》有关的事迹。直至六十年代初，记着这一事迹的井上铭刻尚在。由此也说明了这所礼拜寺的建筑历史。在扬州穆斯林的传闻中，是仅晚于南门街仙鹤寺的一所伊斯兰教的文化遗迹。

五

自明弘光元年“扬州十日”以后，在整个清代的上半叶，扬州和全国一样，在清王朝“闭关自守”的政策指导下，几已成了一座对外封闭的城市。加之，阿拉伯诸国相继沦落为资本主义列强的殖民地。到扬州来进行文化交流活动的阿拉伯人，在地方志书与文化遗存里，已完全没有记载或流传。到了清代下半叶，特别是“鸦片战争”以后，扬州随着整个中国沦为半封建半

殖民地的状态，大门被帝国主义列强打开，形形色色的西方和东方的外国人来到扬州，但大都是英、美和法、意等国基督教和天主教会的传教士，也未曾有过阿拉伯伊斯兰教徒及其教士来过扬州。在整个清代，聚居在扬州的回民与穆斯林① 为数是不少的，从地方志书与穆斯林遗迹来看，乾隆前后，扬州伊斯兰教的文化活动，似乎比较活跃，许多旧有的清真寺，如仙鹤寺、回回堂等处，都进行整修，并于乾隆年间，在今卸甲桥兴建了一座清真寺院。扬州当时已有清真寺六所，一在南门街"清白流芳"，即仙鹤寺；二在南门外街，今扬州玻璃厂所在；三在钞关河南，今扬州农机厂所在；四在卸甲桥，今改为糖店；五在马监巷，今改为刷子厂；六在东关城外河东，即回回堂。在这六所清真寺中，以仙鹤寺规模最大，为全城之冠。清末至民国以来，住持该寺教务的"以妈目"，为刘心斋，即中华人民共和国成立后，任扬州回民文化协进会主任刘彬如先生的父亲。在该寺任神职阿訇的有达彩会与达凤山等人。而以回回堂最为重要，著名的阿訇等神职人员，以及远在陕甘边区的伊斯兰教徒死后，都以能葬在这里为最高荣誉。因此，自明代以至清代，在普哈丁墓园内及其附近，至今尚遗存有不少本地或外地的伊斯兰教徒的坟墓。

在清代扬州伊斯兰教文化史上，比较突出而又有碑记可寻的活动，约在同治前前后后。据民国二十一年（公元1932年）

① 穆斯林，是阿拉伯语的音译，其意译为"顺从真主安拉者"，又为伊斯兰教徒的通称。

六月古守宝等人立的《韩阿衡遇春碑铭》中说，有位外籍的"阿衡"（即阿訇）姓韩，名统荣，字遇春的山东禹城县人，"少长善读伊斯兰之经典，恒手执一卷，兀立鸡窗，虽日晡不释"，"弱冠后从蓝师游三年"，又"抵陕之宣化府归化城投谒沧州刘公某某，说其经历，刘闻而怜之，许列门墙"。后于"同治六年（公元1867年）业卒，离陕返鲁作甫下"而"抵邗上，为诸乡耆留设绛帐于先贤墓，一时遐迩之来学者三十余，今之蓝、马、王诸掌教，皆阿衡之高足也"。其间，曾两游鄂、闽、赣等省与浙江、上海、苏州等地，于光绪二十四年（公元1898年）终老于扬州，于民国四年（公元1915年）冬十一月二十三日卒，葬于普哈丁墓后。

在伊斯兰教中，每年教徒有一次世界性的到今沙特阿拉伯麦加城"朝天房"的活动。扬州伊斯兰教徒到麦加朝圣的活动，清代以前已失于记载。据回回堂沙福臻先生回忆，今只知民国二十二年（公元1933年）扬州马监巷清真寺的"以妈目"阮德昌，曾由上海去麦加朝过"天房"。从扬州解放以前伊斯兰教及其教徒的状况来看，大凡回民（即我国的回族），几乎全属伊斯兰教徒，约有四百多户。以沙、马、哈、撒、达为五大姓氏，其余为古、杨、穆、镇、忽、王、张、花、买、赵、金、米等姓氏。在这些种姓中，最早见于地方文献的是哈氏，载在明代嘉靖二十一年修的《维扬志》里，距今已达四百三十七年之久。另据哈氏家谱所记，系西域鲁密国人，其始祖哈申，于隋代开皇年间，应国主之遣入居中国，以历算、医术、艺勇

"用于时"。迄至今日，其哈氏中，仍有从事于医学者，如现扬州地区人民医院中医师哈遇之先生，即是哈氏河间的一支。据哈先生谈，他们这一支，与《维扬志》所载"哈三"，并不同宗，这也可以说，哈氏是扬州仅知的一支与往古阿拉伯氏系有关连的一姓了。

相传扬州宋普哈丁墓侧清真寺里的神职，犹如南门街礼拜寺内的神职一样，"以妈目"一职，基本上是世袭的。据沙福臻先生回忆与采访所知，这座清真寺的"以妈目"，由最后一任可以上推到五世，即由蓝建森，次递相传于蓝文源、蓝思福、蓝宝华至蓝晓阳（此人尚在）。此外，曾在寺任过"阿訇"一职的，大致有马良、马松林、王诚轩、王锡太、王锡铭、王廷松与王廷华、王兆本（此两人尚在）等人。在清代同治至光绪这段期间，韩遇春也曾在此寺三任阿訇这个神职。

扬州解放以前，扬州的回民，大部分从事牛羊肉店、豆腐、酱园等饮食行业，其余的从事珠宝、铜锡（做浇澡壶）、玉石、漆器、绒花等行业。还有人献身于艺术、教育、医学等科学文化事业。如果仔细分析一下扬州回民的职业，就不难从中找到中国回回民族和阿拉伯民族（包括波斯在内）之间的历史渊源与文化联系之久了。早在公元七世纪前后来扬州的波斯与大食人，他们主要是从事珠宝、香料和医药贸易的。仅以宋人编著的《太平广记》涉及商胡从事珠宝的一项，就有卷三三《神仙盛遇传》与卷四〇二《守船者》条，《李勉》条，卷四〇三《玉清三宝》条，卷四一二《任顼》等条，现录一例如下：

杜陵韦弇，字景昭。开元中……东游至广陵，因以其宝集于广陵市，有胡人见而拜曰："此天下奇宝也。虽千万年，人无得，君何得而有？"弇以告之，因问曰："此何宝乎？"曰："乃玉清三宝也。"遂以数千万为值而易之，弇由是建甲第，居广陵中为豪士。

扬州直至今日，在人民群众中，称从事珠宝、古玩行业的人为"鬻宝回子"，即是源出于此，而至今从事这项行当的，也的确以回民占的比例较大。

在《太平广记》中，尚有记载商胡市药的专门条文，如卷二二〇《句容佐吏》所引《广异记》，即是一例，今录其要如下：

令小吏特往扬州卖之，冀有识者。诫之：若有买者，但高举其价，看至几钱。其人至扬州四、五日，有胡求买。初起一千，累增其价至三百贯文。胡辄还之，初无酬酢。人问胡曰："是句容县令家物，君必买之，当相随去。"胡因随至句容。县令问："此何物？"胡云："此是销鱼之精，亦能销人腹中块病。有人患者，以一片如背端，绳系之，置病所，其块即销。我本国太子少患此病，文求愈病者，赏之千金。君若见卖，当获大利。"令竟卖半与之。

上述两例，虽有些神奇之说，但也能由此窥见历史之一斑。而扬州时至今日，仍有不少回民，献身于祖国的医药事业，甚至有的是世代为医为药的世家。

至于从事饮食行业的回民，既属一种社会性的商事活动，

又是一种服务于伊斯兰教教义与教徒物质生活的事业。由此可见，伊斯兰教文化和扬州人民（特别是回民）之间的关系，又是多么源远流长。

最后，还有一点需要提及的，即是散居在扬州的回民，其中有一部分伊斯兰教徒，时至今日，相互间还在使用阿拉伯语寒暄，其中通常用语有：

1.“阿出萨略末”（您好）；

2.“应上尔拉乎”（再见）；

3.“赛氏布尼”（谢谢伊）；

4.“口道”（请用餐）；

5.“伙实”（用餐很满意）；

而且在一些神职人员的职称中，也还有沿用波斯语。如“阿訇”语音，即是源出于波斯语言。这在我国汉语中，也有译作“阿洪”或“阿衡”的。这一波斯语的语义，即是教师的意思，乃是对伊斯兰教师的一种尊称，也是我国对伊斯兰教神职人员的通称。除此而外，也还有些波斯语，在扬州伊斯兰教宗教语言中沿用不绝，有的阿訇仍在读念阿拉伯文本的《古兰经》。另在伊斯兰教徒的嫁娶中，有以写本《古兰经》陪嫁的一种尊贵的礼仪。如前述及的仙鹤寺以妈目刘心斋，在他女儿出嫁的时候，据沙福臻先生谈，就曾以手写本《古兰经》作陪嫁。现时，这部《古兰经》，已由沙先生经手献给国家博物馆保存。

以上种种说明，伊斯兰教文化东渐扬州以后，流传至明清两代以至民国年间，虽已完全中国民族化了，但在一些重要宗

教活动中，还保留着往古阿拉伯伊斯兰教文化的一些因素与特性。1979年的夏天，一些阿拉伯国家在我国的留学生，由扬州市城市建设局副局长朱懋伟陪同，曾经瞻仰了普哈丁墓园，他们站在“拱拜尔”里，异常亲切对中国人员说：“我们回到了家里。”这充分说明了在伊斯兰教文化中国化的过程中，还保存了许多阿拉伯伊斯兰教文化的特点，使中国文化与阿拉伯文化非常和谐而又巧妙地融合成一个整体，成为中阿文化交流史上的一个极为重要的实物例证。因此，我们完全有理由相信，我国各民族之间的情谊，是源远流长的，我国与有着伊斯兰教文化传统的国家或地区人民之间的友谊，必将得到进一步发扬广大。

（打字本全文分两期刊于1979与1980年《海交史研究》一、二期。本稿于1981年6月作了较大的重要的增补与局部删改）。

早期伊斯兰教学术在中国传播情况的探讨

杨永昌

引　言

历来学者探讨中国伊斯兰教学术研究问题时都以为自明末起，并认为真回老人王岱舆为研究伊斯兰教学术的第一人，称他所著《正教真诠》为“清真教中第一汉译本”。(清真释疑补辑第117页)

近代穆斯林历史学家白寿彝教授在其《跋吴鉴清净寺记》一文中也沿用此说，认为“明崇祯间有王岱舆者，著《正教真诠》40篇，深入浅出，纲举目张，为讲述伊斯兰教义破天荒之作”。

傅统先先生在他的《中国回教史》一书中谈到“中国回教之学术”时也说：“回教自唐代传入中国，仅恃习俗之渲染，口头上之授受，血统上之遗传，阿拉伯文之讲解，以为传授之工具，故宋元之时犹无人以中国文字解说回教教义与礼节者。至

明末始有王岱舆《正教真铨》，张时中著《归真总义》等书”。傅先生在谈到明代之回教学者时说：“兼通中文（指张时中阿訇）译著《归真总义》《四篇要道》二书，可为回教经籍中最早之中文本。书成于明崇祯十三年（公元一六四〇年）关于用中文译著的伊斯兰教典籍最早版本是《正教真铨》还是《归真总义》，研究伊斯兰教问题的学者们意见不统一，尚有待今后考证。

日本学者桑田六郎认为明清鼎革之际，研究伊斯兰教的学者始先后辈出。并称这个时期为“中国伊斯兰教历史上的文艺复兴时期”。桑田先生还分析了伊斯兰教学术活动为什么在这个时期如此活跃的历史条件和原因，指出：

1.“鼎革之事”本身系主要原因，它对之产生“极大影响”。

2.明末耶稣教在中国传教的态度和方法。

3.塞外的满族入主中原后，“一改明末之因循固陋之风习”而“奖励学术”及“尊重汉文化”。

桑田先生的分析和看法是否符合实际，尚有待商榷，姑不置论。总之他也是主张伊斯兰教学术活动开始于明末清初的。

姑且确定中国伊斯兰教学术的系统研究和广泛的传播始于明清之交，那末从伊斯兰教传入中国起到明朝末年前，近一千年的漫长岁月里，伊斯兰教教义是如何传播，延续渡过的呢？历史上没有专书记载，没有文献可稽。揣情度理，这是难以令人置信的空白时期。为此马坚先生在一九四七年月华报社发行

的学术性月刊杂志上发表过一篇《先贤古兰译文考》文章采用追溯笔法写道：

“伊斯兰自唐朝传入中国，至宋朝而渐盛，至元朝而极盛”。这三个朝代的穆斯林，曾否用中文发扬过伊斯兰教的教义，已不可考。接着又用带有质疑的语气继续说：“大概在这个时期的穆斯林还没有兼通中文和阿拉伯文或波斯文的。用中文介绍伊斯兰教的学者，据我们所知道的，始于明末的王公岱舆……”马坚先生在没有发现资料的情况下肯定明末以前伊斯兰教学术研究情况“已不可考”后，而同意了始于明末王岱舆的说法。

同样纳子嘉先生于一九五七年云南日报上发表的一篇名为《清代云南回族人与伊斯兰教之文化》一文中写道：

“伊斯兰教学术的教学与研究，大约开始于元代赛典赤抚滇时，跟随来云南者，颇不乏波斯、阿拉伯学者；而从陕西同来的长教，学人尤不在少。从元代到清末，云南回族的学生，亦多到陕西、甘肃留学。但是元明之间，云南回族人即无著作传世，也少有记载遗留，当时的情况，很难稽考，可以考得出来的，大概开始于明末清初。”也是主张伊斯兰教可考的学术研究工作始于明末。根据上述几位著名的伊斯兰学术工作者的记述，已经表明明末以前，大概尚没有发现有人从事伊斯兰教的学术研究或翻译工作。

基此我们将在下面提出一个问题，即为什么伊斯兰教早在公元七世纪就传入中国，而到了十七世纪才出现宗教学术的翻译和著述呢？要回答这个问题，首先追溯一下回回民族的形成

及其发展的过程是很必要的。

回回形成一个民族共同体或称之为一个新的民族是自元代开始，经过大约二、三个世纪的时间才实现的。在它形成的过程中，被迫东迁的诸色回回所处的政治地位和因政治、军事需要而确定的居住区域、特点以及因此而自行创造出来的经济条件和形态，构成了回回之所以成为一个新的民族的基础和主要条件。不过回回在他们长期与汉族兄弟的接触及共同活动中，在思想上也承担着自己原来不习惯的生活方式及被压迫的痛苦，这表现在它一方面为了要继续生活下去，必须不断地接受汉族的文化，首先是接受汉族的语言、文字、不管他们愿意不愿意；另一方面又要保持诸种回回间，彼此相同或相异的原有文化，首先是宗教信仰、宗教经典文字——阿拉伯文和自己原来的语言、文字。在它们这充满着矛盾的生活过程当中，汉族文化必然要渐居优势，最后在几个主要方面战胜回回原有的文化。汉族的语言、文字被回回接受成为他们的共同语言、文字就是一个主要例证。

公元十五世纪初叶，在中国的土地上还随时可以找到“通译番书”的翻译人才，例如随着中国穆斯林的伟大航海家郑和出使海外的穆斯林翻译马欢、郭崇礼和西安礼拜寺的掌教哈三以及一四三〇年中途从古里国（即印度西海岸的卡利库寺）派往天方国（即麦加）的七位不知名的“通事”等；又例如比这稍早一些时候的“素习本音，兼通华语”的翻译家们如海达儿、阿答兀丁、马沙亦黑、马哈麻等。这些情况说明回回在明

朝初期所使用的语言文字除了新不久学会的汉语外，恐怕还有阿拉伯、波斯等语言文字[①]是一种混然交叉使用的情况。

到了公元十六世纪初叶情况就不同了，那时回回已形成一个新的民族，有了自己的居住区域，经济形态，共同心理和语言文字。宗教经典文字——阿拉伯文、波斯文基本上钻到寺院内，成为宗教家们专门使用的学科，而不再是穆斯林大众所使用的语言文字了，虽然在他们的口语中，不时还能听到一些阿拉伯文或波斯文的语汇，但作为一种社会用语，它们已经被汉语文所代替。一五三六年的一份泉州丁氏家谱上记载着"回回已不懂古兰经的文义，也没有要求懂得的意思"的情况，可以作为这个论点的一个注脚。

明万历年间（公元一五七三——一六一九年）的穆斯林对古兰经有的只会诵读而不理解古兰经的意义，且有的宗教学者、文人对伊斯兰教学术研究的态度采用闭关自守的政策，主张"吾于经（指古兰）取其不译而已矣"，理由是因为"禅经（指佛经）译而经杂，净经（指古兰）不译而经不杂"，认为"多言释道，不如冥冥""民可使由，不可使知"的好。乍一听这种公然主张愚民政策的态度，似乎觉得奇怪不能理解，其实在封建社会里，受教育的权利包括宗教教育，永远是属于少数中上层的。

① 明初永乐五年（1407年）五月十一日皇帝发布敕谕《谕米里哈只》还是用三种文字（右汉文，中波斯文，左蒙古文）可见前朝的影响及社会上懂波、蒙文的人还大有人在。（永乐五年敕谕真迹现藏北京民族文化宫图书馆）

明末一位在苏州任教达40多年的老阿訇周士骐追述他幼小时，他的外祖父马大掌教曾送给他一本经典。后来他总是希望能把它加注译成汉文，一次他把此事告诉他的表兄张君时大师，张大师表示译解经典不易，而且非有名师去做不可，否则不但不会被穆斯林大众接受，反而要遭他人物议。说明当时有人要译经，也有人反对。还是那位执教苏州40多年的周阿訇，在他的表兄张君时阿訇募捐刊《四篇要道》时谈到伊斯兰教流传至今，仍能“标立中天”而未被淹没的原因，据说主要是依靠了经典的传播，中间或许有过兴衰，恐怕也是由于经典的“明与不明”所致。看来伊斯兰教的经典和教义在明以前虽然没有译成汉文，但它仍然通过原文或宗教家们的口头宣传在穆斯林当中传播着，这个记载大概符合历史实际，不然伊斯兰教是怎么流传下来的呢？

稍晚一些时候用经堂语译著的《教款捷要》序中谈到古兰经本为阿拉伯文，而我人生居汉地（指中国），要想启发穆斯林大众省悟非用汉文不可。据作者马伯良说，他的这本译著原为他的“幼而失学，长而南北风霜奔波贸易的父亲晚年遵行教门而作”。不料当时穆斯林看见是经就提出“幼而失学者多，何不刊行？”的要求，作者拒绝了刊行而同意了要求手抄的人抄写，没想到抄本传到他方亲友处，竟被刻成书流传开来。反映穆斯林迫切要求学习宗教知识的愿望很大。作者听说大惊，深怕经中有误，误人，不得已才重按经文对证刊行。作者还解释说：“非乐于令人习学汉文，而不习经文，万勿以此自限，以

阻学经文之念。”证明在明清之交伊斯兰教学者的心情是矛盾的，他们一方面看到幼而失学的人不懂教门，从而想为他们翻译或编辑些宗教典籍俾能使之遵行教理不致对教门事“轻重倒置，正偏不分”；一方面又怕穆斯林们习学汉文而妨碍了“学经之念”。明末清初的宗教家对阿拉伯文、波斯文的恋恋之情愀然溢于言表。

新旧交替之际，人们的思想是动荡的，广大穆斯林群众要生存，要过安生日子，是他们的主要倾向和根本利益所在。对古兰经的文义虽然不懂，但也并不想懂或者不急于想懂。可是穆斯林当中的中上层比如宗教家或仕人为了加强宗教对穆斯林大众的影响，却不得不打破不用汉文译经的传统习惯，甘冒“难合正教之规”及“强以不可解解之”的矛盾心理和他人的物议，来从事伊斯兰教经典的翻译和著述，虽然他们自称是“经难言”和“大道不落文字”的虔诚宗教家，但是他们毕竟服从了他们所代表的封建统治阶级的利益亦即他们自己的利益——加强宗教影响，着手宗教学术的研究和翻译工作。

同时宗教家们也意识到不少皈依伊斯兰教的人“往往有进而复去”的情况及念书人、念经人由于互不了解而产生的隔膜，面对着这些现象他们自相发问的说，这难道是伊斯兰教本身不足信吗？不是的，是儒者、经师自视其是而不解伊斯兰教真义的结果。于是他们中的多数都主张用汉文译著伊斯兰教的经典。这便是为什么伊斯兰教的学术研究和翻译工作，到了明清之交才开始兴起的历史根源和当时的社会背景。

为了不割断伊斯兰教自公元7—17世纪的一千年左右时间内传播和发展的历史情况，我们试图在进入中国穆斯林学者系统地研究伊斯兰教的学术思想前，先就明末以前历代有关伊斯兰教教义和学术思想的记载，选择若干篇有代表性的碑文和其他散见于历代史册、类书及纪行等文献予以评介。需要说明关于这个专题的资料很少、很分散，更限于自己的水平低修养差，所有分析和论述很难符合实际，贸然把这些不成熟甚至错误的观点拿出来，目的仅供同志们参考并切望指正。

唐代伊斯兰教传播的情况

伊斯兰教随着大食使节于公元六五一年第一次使华谈到“大食人建国的经过，国内的习俗和宗教信仰”的时候起即为中国人所知悉。又过了一百多年（约当公元七六二年）伊斯兰教教义通过杜环撰写的游记《经行记》第一次被介绍到中国来。

杜环笔下的伊斯兰教

杜环是一位随军记者，他在公元七五一年怛逻斯战役中被俘。遂借此机会到大食各地游历观光达十二年之久，他到过当时海里发的首都库法，熟悉阿拉伯各地的风土人情及他们所信仰的宗教——伊斯兰教。并把他十余年的经历和见闻写成一本

游记定名为《经行记》，它是目前我们所知道的最早用汉文记述伊斯兰教教义的文献，也是中国历史上非穆斯林介绍伊斯兰教比较最为扼要正确的记录。白寿彝先生认为“它是中国伊斯兰教史上一件应该大书特书的事情”。可惜《经行记》原书早已佚失不传。现在我们只能从杜环的族叔杜佑撰的《通典》上所引用该书的几段引文共计1051个字中，略知它关于记述伊斯兰教教义及其他阿拉伯情况的一些端倪，兹把有关阿拉伯及伊斯兰教的几段引文抄录并加以简介如下：

“大食，一名亚俱罗。其大食王号暮门，都此处。其士女瑰伟长大，衣裳鲜洁，容止闲丽。女子出门必拥蔽其面，无问贵贱，一日五时礼天。食肉作斋，以杀生为功德。系银带，佩银刀，断饮酒，禁音乐。人相争者，不致殴击。又有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登高坐为众说法：曰：‘人生甚难，天道不易。奸非劫窃，细行漫言，安己危人，欺贫虐贱，有一于此，罪莫大焉。凡有征战，为敌所戮，必得升天，杀其敌人，获福无量。率土禀化，从之如流。法唯从宽，葬唯从俭’。”又说：

“诸国陆行之所经，山胡则一种，法有数般。有大食法，有大秦法，有寻寻法……其大食法者，以弟子亲戚而作通判，纵有微过，不致相累。不食猪狗驴马等肉，不拜国王父母之尊，不信鬼神，祀天而已。其俗每七日一假，不买卖、唯饮酒、谑浪终日。”又说：

“从此至西海以来，大食波斯参杂居止。其俗礼拜，

不食自死及宿肉，以香油涂发。”

我们从《通典》这几段简短的引文中即可看到早在一千二百年前，出自一位中国知识分子笔下的伊斯兰教的概貌及阿拉伯人的风习，若不是亲身经历观察的话是很难做到如此详细、确切的记述，大的如伊斯兰教的基本信仰、重要典礼、礼拜、封斋及宰牲节等，小者如处世做人等伦理、道德规范和教训也都谈到。这篇早期文献之所以凌驾于它以后历代非穆斯林学者谈论伊斯兰教的文献之上原因即在于此——亲身经历的游记。让我们逐条来加以分析、研究。

“亚俱罗”根据宋代《诸番志》作者赵汝适考证就是今天伊拉克的库法城。阿巴斯王朝开始即建都于库法（公元749—786年）。“其大食王号暮门，都此处”，即指海里发建都“库法”言。“暮门”系阿拉伯文（Amiral—Muminin）一词的省译，它和《旧唐书》大食传里的“啾密莫末腻”为一个词。是历代海里发例行使用的尊称。“都此处”以下数句描写阿拉伯人的风习、容貌，说他们好洁、妇女出门带面纱等。

“无问贵贱，一日五时礼天”，指每天五番礼拜不分男女贵贱，人人当然；“食肉作斋”指希吉勒历九月“来哩答尼”月封斋，按照中国的习惯，斋戒意味着吃素，而伊斯兰教关于斋戒的规定有所不同，它不限吃荤吃素，只限白天不许饮食等。作者着重指出“食肉作斋”含有不大理解的意思。又说“以杀生为功德”也含有不解意，觉得中国的风尚认为杀生害命是一种不道德的事情（大概受了佛教的思想影响），而伊斯兰教为

什么视杀生为功德呢，是对伊斯兰教“古尔邦”节宰牲不解的一种自然反映，故在文中着意说“以杀生为功德”。所谓“系银带、佩银刀”为阿拉伯人的习俗。“断饮酒、禁音乐”很明显这是宗教的规定。

接着就谈到了阿拉伯社会风尚和首都主麻日的盛况以及海里发出席“容数万人”的大寺礼主麻，并在主麻日登“民拜尔”、念“虎图伯”，为众讲演的情况及内容。海里发在“虎图伯”中谈到伊斯兰教的伦理观念和道德标准并鼓励穆斯林杀敌自卫、牺牲获福升天的教训。从海里发的讲演当中似乎还可以看出阿巴斯王朝的对内对外政策的基调和它的趋势，即对内执法从宽，葬仪从俭；对外采取鼓励向外扩张，御敌自卫，进一步维护已经建立起来的阿拉伯大帝国的统治。

作者在另一段中还谈到伊斯兰教的教训和当时的传统习惯不同，更确切点说与中国的传统习惯不相一致的地方，说伊斯兰教规定个人犯罪自己负责，不株连家属、亲友及别人。文中还涉及到阿拉伯人的崇拜对象，饮食习惯等方面的规定，说他们不拜国王、父母之尊，不信安拉以外的一切鬼神；不饮酒、不食猪、狗、驴及自死物。这些基本上都符合伊斯兰教的教训和规定。还有值得注意的一点就是阿拉伯远在公元八世纪下半叶就施行了“主麻”休假一天的制度，并记述了假日活动的情况，说那天买卖停止营业，群众饮酒（？）戏笑娱乐终日。从这几段简短的叙述中可以看到公元八世纪阿巴斯王朝那种欣欣向荣，日益昌盛的景象，它的“执法从宽”，“葬仪从俭”

“罪责自负、不相株连”……等比较开明的政策也反映了王朝事业向前发展的要求和基础，在某种意义上讲这些未尝不是伊斯兰教优良传统的一个侧面。

综观《经行记》这几段不完全的记载，基本上已将伊斯兰的信仰、礼拜、封斋、宰牲、饮食等重要功课都涉猎到了，生动具体而正确，在此以前和以后实所少见。

（关于第二段最后三句：“不买卖、唯饮酒、谑浪终日”白寿彝先生认为是“似为不买卖饮酒、唯谑浪终日”之误。意思是说聚礼日，大家都休息了，但不饮酒、只玩耍一天罢了。）

唐人关于伊斯兰教教义的记载除了《经行记》以外实不多见，但从思想上似乎又不甘于此，总觉得唐代还应该有比这更多一些的记载，也许自己寡闻又限于时间尚未发现，有待发现后再予补充。

宋代伊斯兰教传播的情况

伊斯兰教在宋人的心目中是如何模样呢？让我们根据目前接触到的有关文献试试看，宋代非穆斯林称穆罕默德为“佛”，称主的房子——凯尔伯为“方丈”，例如周去非在他的《岭外代答》一书中说道：“麻嘉（即麦加）是佛麻霞勿（即穆罕默德）出世之处”，什么“有佛所居方丈”，什么“每岁遇佛忌晨，大食诸国王，皆遣人持宝贝，金银施舍，以锦绮盖其方丈”。这位宋代的学者是如此理解伊斯兰教，似乎把一年一度的朝觐看做

是给圣人做忌辰的纪念日了。

赵汝适在他的《诸番志》一书中记述伊斯兰教的教训说："大食王与官民皆事天"，似与《经行记》中的"无问贵贱，一日五时礼天"的看法一样。又说："有佛名麻霞勿，七日一削发，剪指甲，岁首清斋、念经一月，每日五次拜。"这在宋代记述伊斯兰教的文献中是较为全面及接近实际的，文中信主（事天）礼拜、封斋及穆斯林的习尚、懿行（理发剪指甲等）都谈到了，不过对圣人如前一样称之为"佛"，并把封斋说成"清斋"把封斋的时间推移到岁首等。

宋代岳珂撰的《桯史》，郑所南撰的《心史》两书中又把"安拉"称之为"佛"，说什么"回回事佛"，"登楼大声叫佛不绝"等等。看来宋代人对于伊斯兰教的了解是肤浅的，甚而是混乱的。虽然他们在一些史籍、类书中星星点点地记述了一些穆斯林的生活习惯，如番人不食猪肉，吃饭用右手，理发、剪指甲等崇尚清洁的见闻，但作为谈论伊斯兰教的正式记载和文献几乎没有发现。

除了文字记载以外，宋代遗留下来的一些有关伊斯兰教的历史文物中，还可以找到一些线索，供我们了解宋代伊斯兰教的状况。我们接触到的有关文物中，有公元1009—1310年之间泉州地区的伊斯兰教阿拉伯文石刻，包括现存和被毁寺院的石刻及墓碑，上面所记载的主要都是些古兰经，或圣训的节录以及宗教关于出世教训的格言等。这些被节录下来的古兰圣训，绝大部分内容，不是慨叹人生的虚幻、暂短、鼓励人向往后世的

永生极乐，就是宣扬安拉的独一至尊和伟大，俾能加强穆斯林的宗教信仰及为主道而牺牲的勇气和精神。例如古兰经云："人生皆有死。"又说："皆云我等均系安拉所造化，终久必将复命归真。"又说："人生自古谁无死，唯有安拉将永存"（5.5,26—27）。还有什么"安拉永生"、"善人永居乐园"、"宗教中安拉唯喜伊斯兰教"，"以及葬身异地，犹如烈士牺牲"……等等。此外尚有一部分鼓励穆斯林修建清真寺的古兰圣训，说什么清真寺系"主的房子"，谁在今生出资修建它，死后安拉将在乐园中为之修建若干宫殿或别墅等。

这些被发掘的文物倒是穆斯林的重要文化遗产，它对我们了解宋代穆斯林的精神面貌和思想动态是有重要参考价值的。据悉已经被发掘的仅仅是一部分，散佚各地或地下尚未被发现的恐怕还很多。这项工作着手愈早，收获可能愈大，否则会出现相反的结果。我们殷切地期待着这些被埋藏的历史文物早日被发现。① 通过它们可以告诉我们，我们的前人是怎样生活的、斗争的，是否在我们今天的生活领域里，在我们的民族性格中还能看到我们前人的遗迹或影子，我希望在这方面通过我们的辛勤劳动会有所发现和收获。

以上仅就有宋一代穆斯林和非穆斯林关于伊斯兰教的一些

① 据悉福建省泉州海外交通史博物馆陈达生同志，花数年时日，编译一册《泉州伊斯兰教石刻》搜辑二百多幅阿拉伯文宗教石刻，现已委宁夏人民出版社出版，白寿彝教授已为文作序，予以评价。相信它的出版，将为研究早期中国伊斯兰教及穆斯林活动情况提供第一手实物资料，从而推动中国伊斯兰教史研究工作进一步向前发展。

记述和看法，它只能作为这个时期的一根线索提出来供同志们思考，仅凭这点材料是很难代表宋代穆斯林宗教活动的各个方面，因此也是很难令人满意的。

元代伊斯兰教传播的情况

有元一代是中央亚细亚一带各国各族各阶级各阶层穆斯林，被迫向中国迁徙的时期。他们早在数世纪前被阿拉伯人征服后就接受了伊斯兰教的信仰。到了强悍的蒙古人的铁骑（从公元一二一九年成吉思汗西征到一二五九年旭烈兀征服巴格达为止）把他们的家乡、国土踏平之后即被迫组成所谓“亲军”、“卫军”，从不同的国度，不同的时期，带着相同的宗教信仰——伊斯兰教，东征到中国来。他们自从踏上中国的土地那天起，重返自己家乡、故土的愿望逐渐破灭。因为在他们离开自己的家乡之前就已经看到美好的家园被蒙古人荡平，孑然无存了，因此不管他们愿不愿意，他们到达中国之后，只好征戎常披，随军南北，足迹走遍祖国东南西北。

元代统治者对他们采取羁縻利用方针，执行所谓“军垦”、“屯田”等以军养军的政策，这个政策执行的结果为后来回回民族渐渐形成“大分散，小集中”的居住特点创造了条件。这些数以百万计的穆斯林回回，随军东迁之后不久，就形成了“上马即战士，下马变农民”的局面，久而久之，回回间，回回和汉族间彼此就熟悉起来，自然会变成亲戚、朋友和

阶级弟兄，他们渐渐地就在中国的土地上燃起了新的希望之火，组成了新的美好之家，最后形成了一个新的民族共同体。

在整个形成过程中，虽然他们被迫放弃了自己原来的一些东西，比如语言、文字及生活方式等，但他们在新的环境下又不得不接受了或发展了更多的新东西。在这个漫长的发展和形成的过程中，他们彼此间所处的政治待遇、经济地位等，基本上是相同的。这些共同的历史遭遇和命运，使得他们彼此间产生了大致相同的感情和性格，相同的心理状态，从而形成了一个民族共同体，这是回回民族形成的根本的主要历史原因，是构成回回民族的基础。

伊斯兰教在回回民族的发展和形成的过程当中起着重要纽带作用的历史事实是不能忽视的。我们从公元一三四八年杨受益撰的定州《重建礼拜寺记》碑文中反映的情况看，公元十四世纪中叶迁居中国的穆斯林，经过近一个世纪的落户生息时期，正在朝着一个新的民族形成中欣欣向荣的发展着。碑文说："回回之人遍天下而此地尤多"，说河北定州比别处尤多的虔诚的穆斯林们"朝夕不废礼"，说当时全国各"供西向以行拜天之礼"的清真寺已经是"其寺万余"了。远在公元十三、四世纪，全国各地兴建的礼拜寺，不一定象碑文所说的那样已经"万余"，不过那时中国各地已经建成很多清真寺的事实是不容否认的。如果说清真寺是各地穆斯林活动（主要是宗教活动）的据点，那末伊斯兰教就是联系这些据点的一条线，再如果说"团结互助，勇敢冒险"是中国穆斯林的性格特征之一的话（当然这并不是排斥其

他民族也具有这种特征），那末清真寺的宗教教育就是传播和培育这种性格特征的直接因素。这是伊斯兰教这条纽带作用于穆斯林的思想和性格不容忽视的一个方面，然而它的更重要的一个方面即消极的方面是往往被拥有伊斯兰教——这个精神生产资料的阶级所利用，并要求它来为自己服务，因此他们就谆谆地教育穆斯林大众虔诚的履行他们认为对的教义和宗教的一切规章制度，拥有这个精神生产资料的阶级是谁呢？马克思对此曾做过精辟的阐述，他说："拥有物质生产资料的阶级，因而也就拥有精神生产资料，也就是因为这个缘故，一切没有精神手段的人的思想，一般是要听命于这个阶级"（即拥有物质生产资料的阶级）。（引文见《社会意识及其形态》一九五四年人民出版社版第17页）也就是说上层建筑，归根到底它总是为基础服务的。宗教属于上层建筑，因此它首先要为基础服务。伊斯兰教既是宗教，当然不能例外的摆脱这个法则。

关于元代伊斯兰教的文献也是不多，幸而保存下来的几座重建礼拜寺元碑（当然不只这几座，倒底有多少，有待今后调查发现），为我们研究元代的伊斯兰教状况，提供了极为重要的线索。兹按年序分别介绍如下：

定州《重建礼拜寺记》

碑文照录如下：

重建礼拜寺记

大元至正三年普公奉

命统领中山府兵马甫一祼士卒驯习，百废俱举，时天下晏然，乃谓众曰：今有司建学以礼　先圣殚厥职以尊也，吾独无所以尊乎？！吾回回人拜

天其事也，不知此地亦有吾属而知所以拜　天者乎？左右对以回回之人遍天下而此地尤多，朝夕亦不废礼，但废第之兑隅有古刹寺一座，堂宇止三间，名为"礼拜寺"，乃教众朝夕拜天祝延

圣寿之所。其创建不知昉于何时，而今规模狭隘，势难多容众，欲有以广之而力弗逮者数十年。今公之来镇兹土也，其将有以拓之手，公遂慨然以改筑之事为己任，乃首捐俸金百两并谕教之同志者，各出资以营治之。于是鸠工度材，大其规，制作之二年，正殿始成，但见画栋雕梁，朱扉藻棁而壮丽华采，有不可以言语形容者。殿宇及成，行将晋礼，几属予为文以记之。予惟天下之教"儒"教尚矣，下此而曰"释"与"老"，虚无寂灭不免于妄，且其去人伦，逃租赋，天下之人而入无父无君之域，则其教又何言哉！惟回回为教也，寺无象设，惟一空殿，盖祖西域天方国遗制，其房四面环拜，西向东，东望西，南面北，北朝南。中国居西域之东，是教中拜者则咸西向焉。考之舆图曰："默地那"国即回回祖国也。初国王谟罕驀德，生而神灵有大德，臣服西域诸国，尊号"别谙拔尔"，犹华言天使云。其教专以事天为本而无象设，其经有三十藏，凡三千六百余卷。其书体旁行，有真、草、篆、隶之法，今西域诸国

皆用之。又有阴阳、星历、医药、音乐。隋开皇中，国人撒哈伯撒哈的·斡葛思始传其教入中国，是知祖宗以万国为家，镳善不遗其日，以事　　天为本而无象设。今近而京城，远而诸路，其寺万余，供西向以行拜

天之礼，而殿则空焉。盖造物之主不可以形迹求，若拟之象则类物，殆亦渎矣。惟有想无象以表其诚，其遗风流俗之美，盖可知也。况其奉正朔，躬庸祖，君臣之义无所异；上而慈下而孝，父子之亲无所异，以至于夫妇之别，长幼之序，朋友之信，举无所异乎。夫不惟无形无象与周雅无声无臭之旨吻合，抑且五伦全备，与周书五典五惇之义又符契而无所殊焉，较之"释"、"老"不大有间乎。且其

拜天之礼，一日五行，斋戒之事，每岁一举，与夫沐浴无间于寒暑，施与不问其亲疏。则又其笃信力行，而无所訾议焉者也。予因普公之请，而嘉是教之真且纯也，乃为之记。　　时

大元至正八年岁在戊子春二月之吉承务郎真空路安喜县尹兼管诸军奥鲁杨受益撰文并书丹。

查定州礼拜寺元碑碑记作于公元一三四八年（元至正八年），作者杨受益系一县长还可能是穆斯林，他是应当时中山府（即定州）都督穆斯林将领普颜帅睦儿之邀请而作此碑文的，文中所谈大约包括了如下几个方面：

一、该寺重建始末经过

二、对穆罕默德及阿拉伯的认识

三、关于伊斯兰教传入中国的情况

四、念、礼、斋、课等宗教制度的记述

五、宗教比较

六、伊斯兰教开始附儒

一、该寺重建始末经过

碑文首先记述了定州原来有礼拜寺一座，由于“回回之人遍天下而此地尤多”的缘故，感到原来礼拜寺“规模狭隘，势难多容众”，因此当地穆斯林打算扩建“而力弗逮者数十年”了，一直没有实现。到了公元一三四三年（元至正三年）一位穆斯林将领普公奉命至此，应当地穆斯林之请“慨然以改筑之事为己任，乃首捐俸金百两并谕教之同志者各出资以营治之”，经过二年大兴土木之后，“正殿始成，但见画栋雕梁，朱扉藻棁而壮丽华采，有不可以言语形容者。”从此穆斯林象过去一样“朝夕拜天（指安拉）祝延圣寿。”看样子教门是很兴旺的。至于定州礼拜寺始建于什么年代，文中只说“其创建不知昉于何时”。我们当然更无权发言了。

二、对穆罕默德及阿拉伯的认识

公元十四世纪中叶，住在中国北方的穆斯林对阿拉伯及穆罕默德等有关问题怎样理解呢？碑文是这样告诉我们的，文曰：“考之舆图曰：‘默地那’国即回回祖国也，初国王谟罕驀德，生而神灵有大德，臣服西域诸国，尊号‘别谙拔尔’，犹华言天使云。”啊！原来后人说“回回祖国是天方”、“回回无祖国”、“回回老家是凯尔伯”、“西域回回天方在望”“籍西

域，来东土”以及“生东土，怀西域”……等流传于历代穆斯林当中的传说、匾额、对联和口号等，都有其历史根源的。它对研究回回民族问题的形成和发展以及这些说法对回民思想观念的影响，是个重要线索。文中还谈到伊斯兰教的经典共有“三十藏，凡三千六百余卷，其书体旁行（指阿拉伯文）有正、草、篆、隶之法（按中国书法理解阿拉伯文书法），今西域诸国皆用之”。接着又说到阿拉伯有“阴阳、星历、医药、音乐”。有些系出于想象。

三、关于伊斯兰教传入中国的情况

碑文在谈到伊斯兰教传入中国的情况时说：“隋开皇中，国人（指阿拉伯人）撒哈伯·撒哈的·斡葛思始传其教入中国，是知祖宗（可能指开皇时代的阿拉伯人）以万国为家。”原来伊斯兰教“隋开皇中”传入中国的说法，早在元代就有了，后来中国史书及明清时代的伊斯兰教典籍谈伊斯兰教传入中国时间时，大概都沿用此说。它很可能是伊斯兰教传入中国的时间最早的记载①。至于定州元碑何所据而云然，就不得而知了。有待今后进一步加以研究。

奇怪的是来中国传教的第一个人斡葛思之说，亦最先见于是碑。且来华时间，上推到“隋开皇中”去，这也是研究中国

① “隋开皇中”四字见《旧唐书·大食传》据陈垣教授1927年在北京大学讲“回回教进中国的源流”时，说《旧唐书·大食传》中“隋开皇中”四字，出于公元八世纪后半叶贾耽的《四夷述》。贾耽在唐为相十三年，“嗜观书，老益勤，尤喜地理”。陈垣教授讲“此四字系述摩柯末先代之情形，非谓其教此时入中国”。

伊斯兰教历史工作者今后继续从事研究的一个课题。

查撒尔德·本·艾卜斡葛思（Sa ad bin Abu = Waggas）系穆罕默德的亲密战友之一，他在阿拉伯历史上是一位赫赫有名的人物，历史记载他确未曾离开过阿拉伯半岛到东方来。是不是在唐代曾有阿拉伯商人或传教士以斡葛思的使者身分或托斡葛思的名义到中国来经商兼传教？因为历史上番商托某王朝使者之名来中国贸易者是不乏其人的。

四、念、礼、斋、课等宗教制度的记述

碑文中关于伊斯兰教教义的记载，特别是对认主的阐述，较之过去及其同时代的论述有较深的理解和认识。文曰："其教（指伊斯兰教）专以事天为本"。首先指出伊斯兰教认主拜主的重要性。又说："西向行拜天之礼"的大殿是空洁的，没有任何形象，因为"盖造物之主，不可以形迹求，若拟之象则类物，殆亦渎矣，惟有想无象，以表其诚，其遗风流俗之美盖可知也。"这段谈伊斯兰教基本信仰的论述极为确切扼要，尤其是出自一篇短短的碑文更为可贵。接着碑文又介绍了伊斯兰教的拜功说："其拜天之礼，一日五行。"拜前"沐浴无间于寒暑。"谈到封斋时说："斋戒之事，每岁一举。"谈到天课时说："施与不问亲疏"，这可能是从当时穆斯林间彼此周济的现象出发记述的，因为按宗教规定施与应当先亲而后疏。文中还指出伊斯兰教重视"笃信力行"，并称赞伊斯兰教为"无所訾议"及"真且纯"的宗教。

五、宗教比较

碑文为了要说明其对伊斯兰教“无所訾议”的完美和“真且纯”的论点，曾把伊斯兰教和儒教、佛教、道教做了简单的对比，说“惟天下之教，儒教尚矣。”肯定儒家孔子学说是高尚的，而对佛道两教则予以否定，说他们“虚无寂灭”违背人伦，认为如果人们都信仰了它们，结果会使“天下之人而入于无父无君之域”，实在是不足称道的两个宗教。正是由于作者对儒家学说采取崇尚肯定态度，所以他在称赞伊斯兰教完美无瑕之后，就着意的论述了伊斯兰教和儒家思想的相同之处，实际上它很可能是由来已久的“伊斯兰附会儒家学说”的开端。

六、伊斯兰教开始附儒

宗教是人类面对自然界的威严无能为力的一种精神产物。阶级社会出现之后，它便成了阶级社会里拥有物质生产资料的阶级，统治人们精神世界和思想领域的重要工具之一。所有宗教，不论它是原始的、还是后来新兴的或者发展了的，但就其本质来说，基本上差不多，不过每个宗教都有它自己的具体发生，发展的过程和道路，从而也就自然而然的形成了各自独有的民族特点，地区差别，时代特征等历史传统。伊斯兰教自从公元七世纪初在阿拉伯半岛诞生后，即具有深厚的阿拉伯民族的特征，同时随着它的传播、发展，不可避免的要受阿拉伯人的传统文化及其周围外族文化的影响（包括阿拉伯人的原来宗教及外族宗教的影响在内）。推而广之，伊斯兰教传入中国后，势必也要受到中国传统文化的影响，在封建时代具有特征性、代表性的中国封建文化首推儒家学说，因此我们说伊斯兰教传

入中国后接受中国传统文化的影响在所难免，不然它在中国当时社会是行不通、通不过的。这个趋势到了明末清初又有了新的发展（即附儒倾向更明显）。

我们来看一看元代穆斯林是怎样将伊斯兰教教训和当时儒家思想附会结合的？碑文说："奉正朔（因为在封建社会不尊正朔都被历代皇帝视为大逆不道的罪行）躬庸祖，君臣之义无所异；上而慈下而孝，父子之亲无所异，以至于夫妇之别，长幼之序，朋友之信，举无所异。"接着就对伊斯兰教的认主、五功等根本教义问题，亦在传统的儒家思想中找到了与其相同之点，说什么："夫不惟无形无象"与《周雅》的"无声无臭"之旨相吻合，抑且五伦全备与《周书》的"五典五惇之义又附契而无所殊焉。"综观定州礼拜寺《元碑》对伊斯兰教各个方面的论述和它所反映出来的问题，是否可以得出如下结论：

1.定州《元碑》是继唐人杜环的《经行记》（约当唐肃宗宝应初年即公元七六二年）之后约六、七百年的漫长岁月中，仅有的一篇中国穆斯林自己写的文字记载，同时也是中国穆斯林用汉文介绍伊斯兰教教义最早的文献（在未发现更早的记载前姑作是论），因此我们说它是研究中国伊斯兰教历史极为珍贵的历史文献之一。

2.定州《元碑》是伊斯兰教传入中国（即"隋开皇中"说）及第一个传教人（即斡葛思其人）两传说最早的记载，是后来中国史册、类书和穆斯林人士谈伊斯兰传入，始传人的传说的最早依据（未发现更早文献前，姑作此论）。

3.碑文关于伊斯兰教教义及其基本信仰问题，较前代文献有了进一步的阐述。

4.元代中国穆斯林为了要使伊斯兰教在中国土地上传播、发展，不得不采取与当时统治阶级的观点及占统治地位的儒家思想和社会意识相适应的态度，从而使伊斯兰教开始涂上了儒家学说和儒家思想的色彩。

泉州《重修清净寺碑记》

先将元至正十年三山吴鉴重修清净寺碑记照录如下：

“重修清净寺碑记

××将军福建都指挥使司×××××××许×清篆盖××

××丁×仪书碑。

西出玉门万余里，有国曰大实，于今为帖直氏。北连安息、条支，东隔土番、高昌，南距云南、安南，西渐于海。地莽平，广袤数万里，自古绝不与中国通往来。其宫室园圃，沟渠田畜，布列与江淮风土迥异。寒暑应候，民物繁庶。种五谷、葡萄诸果，不重杀生，好善。书体旁行，有篆、楷、草三法。著经史、诗文、阴阳、星历、医药、音乐，皆极精妙。制造织文，雕镂器皿尤巧。初默德那国王别谙拔尔谟罕蓦德生而神灵，有大德，神服西域诸国，咸称圣人。别谙拔尔犹华言天使，盖尊而号之也。其教以

万物本乎天，天一理无可象，故事天至虔，而无象设。每岁斋戒一月，更衣沐浴，居必易常处。日西向拜天，净心诵经。经本天人所授，三十藏，计一百三十四部，凡六千六百四十六卷，旨义渊微，以至公无私，正心修德为本；以祝圣化民，周急解厄为多。虑悔过自新，持己接人，内外慎敕，不容毫末悖理。迄今八百余岁，国民严奉遵信，虽适诸域，传子孙，累世不敢易焉。至隋开皇七年①撒哈达阿的干葛思者，自大实航海至广东，建礼拜寺于广州，赐号怀圣。宋绍兴元年，有纳只卜穆兹喜鲁丁者，自撒那威从商舶来泉，兹寺于泉州南城。造银灯香炉以供天，买土田房屋以给众。后以没塔完里阿哈味不任，凡供天给众真窜，易无孑遗，寺因废坏不治。其徒累抗于官，墨司不决者有年矣。至正九年，闽海宪佥赫德尔行部至泉，为政清简，民吏畏服。摄思廉夏不鲁罕丁令舍敕甫丁哈悌卜领众分诉，宪公以审察得情，任达鲁花赤，高昌偰玉立至，议为之征复旧物，众志大悦。于是，里人金阿里愿以己资，一新其寺，来征予文为记。予尝闻长老言：帖直氏国初首入职官，其俗教化与他种特异，征诸西使岛夷等志尤信。因为言曰×之欲平分天下，由来非一日积也。庄子书佛书，皆言西方有大圣人，至隋而谟罕默德始出。其教大

① 查伊斯兰教创立于唐武德年间，武德五年（公元622年）才是回历纪元的开始，隋开皇七年（公元587年）自不可能有伊斯兰教的传入中国，这里所谓“开皇七年”者，恐有错误。（此注系《泉州石刻》作者吴文良先生原注）

端颇与理合。汉唐西域诸国，不尽臣服，自礼拜寺先入闽广此×盖已远矣。今泉造礼拜寺增为六、七，而兹寺之废复兴。虽遭时数年，名公大人硕力襄赞亦集思广益，征之有其人也。余往年与修清源郡志，已著其事，今复书其废兴与本末，碑刻诸石以见夫善教流行，义无所不达也。奉政赫公正×傑公皆明经进士，其于是役，均以大公至正之心行之，×非慕其教者。傑公治泉有惠，期年之内，百废俱兴，而是寺之一新者，亦余波之及欤。谓非明使者与贤郡守，则兹寺之教坠矣。夏不鲁罕丁者年一百二十岁，博学有才德，精健如中年人，命为摄思廉，犹华言主教也。益绵茗思丁麻哈抹，没塔完里舍剌甫丁哈悌卜，谟阿津萨都丁。益绵，犹言主持也。没塔完里，犹言都寺也。谟阿津，犹言唱拜也。赞其事，总管孙文、英顺推官徐君正、奉训知事郑士凯。将仕董其役者，泉州路平淮行用库副使冯马沙也。时至正十年三山吴鉴志。

按旧碑年久朽敝无征，掌教高彦海、赵尹璋、蒲景荣、赵元高等录诸郡志全文，募众以重立石。如尚书赵公荣立匾清净寺三大金字以辉壮之。他如参将马公谨、张公×赵公×、知州马公庆、指挥于辅皆以本教为念，或募以修辑之初，或厚以俸督之施，而咸有功斯寺者。然教中显于泉者尤多，以其××土地，故漏之，是为××丁卯夏月吉旦”。

泉州《元碑》作于公元一三五〇年即元至正十年，较定州

礼拜寺碑稍晚两年，作者系三山人吴鉴，从整个碑文看，作者可能是穆斯林，而且是一位对伊斯兰教有研究的人，因为他常听长者谈论有关伊斯兰的问题，并曾在他参与编修的《清源郡志》一书里谈到了泉州清真寺的“废兴与始末”情况。作者吴鉴他在碑文中记述了许多问题，有的内容与定州礼拜寺元碑相同，有的为定州元碑所没有。值得注意的是碑文中所记述的问题，除了建寺始末经过外，两碑在叙述内容上虽有繁有简，顺序上各有先后，但在许多方面，特别是介绍穆罕默德，阿拉伯社会状况，社会风尚，教义和伊斯兰教传入时间以及始传人等方面与比它早两年的定州礼拜寺元碑基本相同，看上去给人一种似乎出自一人手笔的感觉，是异曲同工呢，抑或是后承前说呢，值得进一步研究，兹将两碑相同相异之处摘要介绍如下：

相同方面：关于穆罕默德和阿拉伯半岛的记载

一、定州杨碑说“考之舆图曰默德那国即回回祖国也，初国王谟罕蓦德，生而神灵有大德，臣服西域诸国、尊号别谙拔尔，犹华言天使云。”

泉州吴碑在首先记述了阿拉伯的地理位置说大实国位西出玉门关一万多里地的地方，北连波斯及美索不达米亚平原，东隔西藏、吐鲁番，南距云南、越南，西近红海等（地理观念很混乱），之后涉及穆罕默德时说：“初默德那国王别谙拔尔谟罕蓦德、生而神灵，有大德，神服西域诸国，咸称圣人。别谙拔尔犹华言天使，盖尊而号之也。”两碑关于穆罕默德的描述除了“臣服”“神服”不同外，几乎完全相同。文中的“别谙拔尔”

一词系波斯文，意思是“先知”或“圣人”。大概关于穆罕默德的描述可能出自波斯人之口，亦未可知。

二、杨碑说古兰经“有30藏、凡三千六百余卷，其书体旁行，有真、草、篆、隶之法，今西域诸国皆用之。”又说阿拉伯有“阴阳、星历、医药、音乐”等，吴碑也说“书体旁行，有篆、楷、草三法，著经史，诸文、阴阳、星历、医药、音乐皆极精妙。”又说“经本天人所授，三十藏，计百三十四部，凡六千六百四十六卷。”除了古兰经的章节有些出入外，别的差不多也相同。

三、关于伊斯兰教传入中国及始传人的传说情况也相同，杨碑说：“隋开皇中，国人撒哈伯、撒哈的、斡葛思始传其教入中国，是知祖宗以万国为家。”而吴碑就说“至隋开皇七年，有撒哈达阿的干葛思者，自大实航海至广东，建礼拜寺于广州，赐号怀圣”。除吴碑谈到自海路的干葛思于广州建怀圣寺外，其他内容基本一致。

四、我们再看看两碑有关伊斯兰教教义方面的记载，在谈认主时杨碑说：“其教专以事天为本而无象设”，又说“盖造物之主，不可以形迹求，若拟之象则类物殆亦渎矣，惟有想无象以表其诚。”而吴碑则说：“其教以万物本其天，天一理无可象，故事天至虔，而无象设。”两相比较，吴记似较杨记稍逊一筹。谈到拜功时，杨碑说“其拜天之礼，一日五行”，拜前“沐浴无间于寒暑。”而吴碑仅说：“更衣沐浴，居必易常处。日西向拜，净心诵经。”谈斋功时杨碑说：“斋戒之事，

每岁一举。”而吴碑说：“每岁斋戒一月。”关于天课杨记“施与不问亲疏。”吴记为“以祝圣化民，周济解厄为多。”两碑所记大同小异。

不同方面：

一、杨碑在文中将伊斯兰教和其他宗教作了比较，它在称赞伊斯兰教，并肯定儒家学说的同时对佛道两教加以批评，接着就若有所据的将伊斯兰教和儒家学说穿凿附会一番，前边已经提过，这很可能就是“伊附儒说”的开端。而吴碑并未提及有关其他宗教的长短。杨碑在北方，儒化程度较深，同时也是道、佛、儒、伊各家思想相争相搏的角逐之地。产生于此时此地的任何作品，势必会把当时的社会思想意识有意无意的反映出来。

仅比定州杨碑晚两年的泉州吴碑，由于它地处南方沿海，反映在碑文中的儒化程度似乎比较浅些，作品也未对其他宗教予褒予贬。这说明各种宗教间的矛盾，似尚未发展到引起人们注意的程度。

二、杨碑着意刻画了天房“凯尔白”的重要性及其与世界穆斯林的关系。文曰：“盖祖国西域天方国遗制，其房四面环拜，西向东，东望西，南面北，北朝南，中国居西域之东，是教中拜者则咸西向焉。”而吴碑对阿拉伯的地理位置和风物做了较详细的描述说：“西出玉门，万余里有国曰大实……地莽平，广袤数万里，自古绝不与中国通往来，其宫室园圃、沟渠田畜，布列与江南风土迥异。寒暑应候，民物繁庶，种五谷葡萄诸

果，不重杀生、好善。”这些描述有的符合实际情况，有的出于传说或想象。吴碑末句“不重杀生，好善”中的“不”字，白寿彝先生编《中国伊斯兰教史纲要参考资料》引文为“俗重杀生”，根据伊斯兰教教义的规定“俗”字可能对，不知《泉州宗教石刻》所引全文系原拓碑文还是排印时手民之误，有待今后考证核实。

三、杨碑只是在碑末署名处有“掌教满剌”及“付教”“教众”等字样，而吴碑中不但提到了当时执教泉州的长老布尔哈尼丁而且还介绍了当时该寺的“三掌教”及其职权，这是否可以作为“三掌教制”承袭了外国穆斯林的衣钵这个论点的一个注脚，因为早期伊斯兰教首先在沿海地区传播，反映外国穆斯林制度的“三掌教制”，也就是首先在沿海的泉州清净寺的元碑上反映出来，而在北方的定州礼拜寺元碑中却没有得到反映。姑且记之，事实上仅此一点是不足以论证这个问题的。

关于泉州清净寺吴鉴撰的元碑，白寿彝先生早在公元一九四〇年就写过一篇论文，题为《跋吴鉴清净寺记》发表在《云大学报》第二期上，文中说“吴鉴清净寺记一篇见《闽书》卷七，记（指吴碑）云：至正九年……金阿里愿以己赀一新其寺，征予文为记其略如此，则此记当作于至正九年，约当于西元一三四九年，去今五九一年矣（从一九四〇年算起）。”白先生在其另一篇文章《跋重建怀圣记》中也沿此说。谓：“此记（指怀圣寺元碑）与泉州清净寺记，并为中国最古之汉字伊斯兰碑记，此记作于元至正十年（一三五〇），仅后于清净寺一

年，距今适为五九〇年（也从一九四〇年起算）。”可是吴文良先生编《泉州宗教石刻》谓吴鉴碑文作于元至正十年（一三五〇）与《重建怀圣寺记》为同一年作品。吴文良先生所辑为吴碑全文，白先生系从文中叙述该寺废兴始末中推测，故吴先生至正十年说可靠。

白先生在其两篇元碑的跋中，从各方面论述了碑文中所涉及的问题，堪为研究中国伊斯兰教历史的两篇重要文献。现在我们仅把其中有关宗教学术部分摘录下来做为学习这个课题的补充材料。引文如下：

吴记述谟罕蓦德之教，为吾人所见唐宋元之汉文记录中最得其要者，谟罕蓦德之教，最要者为五功：信仰唯一真主之存在，其一、礼拜，其二、斋戒，其三、施财济贫，其四、赴麻嘉（Makkah）巡礼，其五。记云：“其教以万物本乎天，天一理，无可象。故事天至虔，而无象设。”此言对于真主之信仰也。“每岁斋戒一月，更衣沐浴，居必易常处，”此言斋戒也。“日西向拜天，净心诵经，”此言礼拜也。“以祝圣化民，周济解厄为事，”此言施舍济贫也。麦嘉巡礼一事，记虽未言，但巡礼因耗财多，初不限定于人人为之，固与上述四功之性质不尽同，而简单之碑记中亦不必遍举也。至于所谓“经本天所授，三十藏，计一百一十四部，凡六千六百十六卷，”此显为古兰经（Qur'an）。“藏”实为册，“部”实为“篇”，“卷”则系“节”也。而所谓“以至公无私，正心修德为本”，亦确为古兰所训。古兰训人循主之正道而行。循主之正道，自

无私之可言矣。

吴记以前，陈伊斯兰教义者，有《经行记》、新旧《唐书大食传》、《萍洲可谈》、《岭外代答》、《诸蕃志》、《桯史》诸书，而叙述明白，稍具体系者、则仅有《经行记》佚文中所示之片段。以《经行记》与吴记对堪。虽同为关于伊斯兰教义之记载，但二者所表示之兴趣显然不同。《经行记》之兴趣在于辑录异闻，吴记之兴趣则在对谟罕蓦德之教作扼要说明。故以量言，《经行记》较吴记为详；以质言，则吴记视《经行记》为胜。《经行记》之记伊斯兰基本信仰也，曰"一日五时礼天"，曰"其俗礼天，此极易使人臆想为形象之天。"吴记则曰："其教以万物本乎天。天一理，无可象。故事天至虔，而无象设。"所谓"天"决无形象之天之嫌，此吴记视《经行记》之一大进步也。《经行记》约作于唐肃宗宝应初年（西元七六二年），吴记作于元顺帝至正九年（西元一三四九年。）悠悠六百八九十年中，中国伊斯兰史上之关于汉文的记录乃仅有此二篇略为可观，亦足珍已。

吴记以后，如在伊斯兰寺院碑记中寻觅其续，迄于今日，实尚未见一文足以当之。著名碑记中，如至正十年（西元一三五〇年）《重建怀圣寺碑记》虽对伊斯兰推崇备至，然实以禅说伊斯兰也。伪《创建清真寺碑记》（题天宝元年立）曰：

"西域圣人谟罕默德生孔子之后，居天方之国，其去中国圣人之世之地，不知其几也。译语矛盾，而道合符节者，同也？其心一，故道同也。昔人有言：'千圣一心，万古一理，'信

矣。但世远人亡，经书犹存。得于传闻者、而知西域圣人生而有灵，知天地化生之理，通幽明死生之说，如沐浴以洁身，如寡欲以养心，如斋戒以忍性，如去恶迁善而为修己之要，如至诚不欺而为感物之本。婚姻则为之相助，死丧则为之相送，以至大而纲常伦理，小而起居食息之类，罔不立教，罔不畏天也。节目虽繁，约之以会其全、大率以化生万物之天为主。事天之道，可以一言而尽，不越乎吾心之敬而已矣。殆与尧之‘钦若昊天’，汤之‘圣敬日跻’，文之‘昭事上帝’，孔之‘获罪于天无所祷’，此其相同之大略也。所谓百世相感而不惑者，足征矣。”

此所述似较吴记为详明，然实以理学说伊斯兰也。明神宗万历三十五年（西元一六〇七年）重修清净寺记以伊斯兰为净教。其言曰：

“儒有声色臭味姿佚不谓性之说，禅之教近之，故不有其眼耳鼻舌身意，而空之于一切，但言性而不言命。儒有仁义礼智天道不谓命之说，净之教近之，故有其君臣父子夫妇而归之于事天，但言命而不言性。之二者，习之而善，各有得；习之而不善，均不能无弊。”

此于伊斯兰之入世精神，似不无理解。然于儒伊之间强为轩轾，较之吴记之平正忠实，相去益远矣。碑记而外，明崇祯间有王岱舆者，著《正教真诠》四十篇，深入浅出，纲举目张，为讲述伊斯兰教义破天荒之作。此固视吴记为远胜，然其性质与碑记不同，且已晚于吴记几三百年矣。

我们基本上赞同白先生对唐作《经行记》，元作《吴鉴清真寺记》、《重建怀圣寺记》，明作《创建清真寺碑记》（姑且承认西安伪唐碑为明人作品）等作品所做的分析、对比和评价。的确自唐宋元以至明中叶以来有关伊斯兰教教义的汉文记载中，出自非穆斯林之手的作品能够与杜环《经行记》相比拟的，几乎没有，且其发表在公元八世纪六十年代，其价值益为珍贵。白先生认为《经行记》是介绍伊斯兰教教义最早的中文记录，是伊斯兰教历史上“一件应该大书特书的事情”。我们同意这个评价并希望在前人研究的基础上，结合自公元八、九世纪以来，中、阿两大帝国统治下的广泛社会背景，对之进行多方面的探讨和研究，以便为伊斯兰教在中国传布千余年的历史及其对信仰它的民族所产生的影响，作出符合历史实际的评价。

其次关于泉州吴鉴碑的评价，如果我们同意白先生的意见并认为它恰如其分的话，那末定州杨受益碑，它在介绍伊斯兰教教义方面的成就恐怕较吴碑有过之而无不及，特别是在谈伊斯兰教的基本信仰方面更是深入浅出，逻辑分明，较之吴碑更具有说服力，详情已在前面做了比较论述，故在此从略不赘。

广州重建怀圣寺碑记

广州怀圣寺元碑产生年代与泉州吴鉴碑同，即公元一三五〇年，作者郭嘉，看行文语气不一定是穆斯林，兹抄录碑文如下：

重建怀圣寺记

奉议大夫广东道宣慰使司都元帅府经历郭嘉撰文。

政议大夫同知广东宣慰使司都元帅散的迷失书丹。

中奉大夫江浙等处行中书参知政事僧家讷篆额。

白云之麓，坡山之隈，有浮图焉。其制则西域，灿然石立，中州所未睹。世传自李唐讫今。蜗旋蚁陟，左右九转，南北其局。其肤则混然，若不可级而登也。其中为二道，上出唯一户。古碑漶漫，而莫之或纪。

寺之殿于至正癸未也，殿宇一空。今参知浙省僧家讷元卿公实元帅，是乃力为辈砾树宇，金碧载鲜。征文于予，而未之遑也。适元帅马合谟德卿公至，曰："此吾西天大圣辟奄八而马合麻也。其石室尚存，修事岁严。至者其弟子撒哈八，以师命来东。教兴，岁计殆八百。制塔三，此其一尔。因兴程祖，久经废驰。"选于众，得哈只哈三使居之，以掌其教。

噫！兹教崛于西土，乃能令其徒颛颛帆海，岁一再避，堇堇达东粤海岸，逾中夏，立教兹土。其用心之大，用力之广，虽际天极地，而犹有未为已焉。且其不立象教，惟以心传，亦仿佛达磨。今觇其寺宇空洞，阒其无有象设。与其徒日大祝，月斋戒惟谨，不遣时刻晦朔。匾额怀圣。其所以尊其法，笃信其师教，为何如哉！既一毁荡矣，而

殿宇宏敞，广厦周密，则无卿公之功焉。常住无隐，徒众有归，则德卿公之力焉。

呜呼！不有废也，其孰以兴？不有离也，其孰与合？西东之异俗，古经之异世，以师之一言，历唐宋五代，四裂分崩，而卒行乎昭代四海一家之盛世于数十万里之外，十百千年之后，如指如期，明圣已夫！且天之所兴，必付之人。虽灰烬之余，而卒昭昭乎成于二公之手，使如创初，又岂偶然哉？

遂为之辞曰：天竺之西，曰维大食，有教兴焉。显诸石室，遂逾中土，阐于粤东。中海外内，×堵表雄。迺立金鸡。翘翼半空。商舶是脉，南北其风。火烈不渝，神幻靡穷。珠水溶溶、徒集景从。甫田莽苍，复厦穹窗。寺曰怀圣，西教之宗。

至正十年八月初一日，当代主持哈只哈三，中顺大夫同知广东道宣慰使司都元帅府副都元帅马合谋。

全文主要谈到了：

一、“中州所未睹”过的“世传建自李唐”的西域雄伟光塔的形状。

二、公元一三四三年怀圣寺被毁后重建的经过。

三、“西天大圣僻奄八而马合麻”派遣他的弟子撒哈八东来传教的情况。

四、谈到伊斯兰教不立象，惟以心传的精神是和达磨老祖的主张近似，并说“寺宇空洞，教徒日礼天祝。”

五、“月斋戒惟谨，不遗时刻晦朔。”意思是说每年按时封斋不逾。

六、在叙述伊斯兰教在中国发展的经过时说：“兹教崛于西土，乃能令其徒，颿颿帆海，岁一再周，堇堇达东粤海岸，逾中夏，立教兹土，其用心之大，用力之广，虽际天极地，犹有未为已焉者。”于是“教兴，岁计殆八百（年）”。接着作者在后边慨叹地说：“呜呼！不有废也，其孰以兴？不有离也，其孰与合？西东之异俗，古今之异地，以师之一言，历唐宋五代，四裂五崩，而卒行乎昭代四海一家之盛世于数十万里之外，十百千年之后，如指如期，明圣已夫，且天之所兴，必付之人。虽灰烬之余而卒昭昭乎成于二公之手，使如创初，又岂偶然哉。”

从上述这段描写中，明显地看出作者除了简述伊斯兰教传播中因及寺与海上贸易的关系外，着意的歌颂了中书省参知政事僧家讷元卿和元帅马合谟德卿二公对重建怀圣寺的功绩，而对伊斯兰教教义仅杂于碑文中间，提及一些，很不具体。比起与同时的泉州吴鉴碑和比它早两年的定州杨碑来是大有逊色的。值得特别提出说明的是：

1.吴碑、郭碑都说伊斯兰教到公元十四世纪中叶已经“迄今八百余岁，国俗严奉尊信，虽适殊域，传子孙，累世不易，”及“教兴、岁计殆八百，制塔三，此其一尔。”根据白先生意见“此系言伊斯兰入中国后之情形，八百年间建塔凡三也。”从公元一三五〇年上溯至八百年左右，穆罕默德可能才诞生，

怎样会有伊斯兰教传入中国呢？我疑两碑所谈均指穆罕默德降世而言，因为碑文中谈到穆罕默德和伊斯兰教时往往混而为一，不加区别，似乎当时人们思想中尚没有什么圣人降世，受命传教等概念，认为穆罕默德的降生即意味着伊斯兰教的问世，亦未可知。如郭碑载："适元帅马合谟德公至，曰：'此吾西天大圣僻奄八而马合麻也，其石室尚存，修事岁乎'。"此吾之"此"字，我理解可能指已毁的怀圣寺，因为按照宗教规定，凡是礼拜寺，伊斯兰教统称之为"白屯拉"（意为主的房子或译为天房），可是真正的"天房"在麦加城，那为什么又称所有礼拜寺为"天房"呢？因为所有的礼拜寺都是礼拜安拉的场所，都是天房"凯尔伯"的象征，所以碑文才说"此吾西天大圣僻奄八而马合麻也，其石室尚存。"把这句话演译成现代话说就是：穆斯林元帅马合谟德到了广州见到被毁的怀圣寺遗址说这个被毁的"买斯吉德"（礼拜场所）和圣人当初拜主的那座至今尚存的"石室"（即凯尔伯）一样尊贵。

2.郭碑中也谈到"奉圣人命来东"传教的事，它与吴碑、杨碑不同的地方是吴杨两碑谈到伊斯兰教传入及始传人时有名有姓有具体年代，郭碑则只谈到"奉命东来"，而未言及具体人名和具体时间，只是说从圣人降生到现在历唐宋五代，代有兴衰已经八百年左右了。

3.郭碑在谈到伊斯兰教的基本信仰——认主时说："其不立象教，惟以心传，亦彷佛达磨。今觇其寺宇空洞，阒其无有象设。"把伊斯兰教和佛教一个派——禅宗相附会倒是郭碑的

一大特点。（禅宗直指人心，见性成佛，不立文字，故又名心宗，约梁代达磨泛海到广州后即北上至嵩山少林寺驻足，传经说教，故达磨被称为“东土初祖”）。说来也巧，禅宗首在广州登陆传播后又布于中国内地（先金陵后过江至嵩山少林寺），广州伊斯兰教首先受到它的影响或起码是住在广州的人谈论伊斯兰教时，因受禅宗思想的影响，而在元代已开始禅化伊斯兰教，认为伊斯兰教的礼拜寺内没有设象，就好象心宗一样“惟以心传”了。

谈到元代伊斯兰教的学术思想时，我们仅就目前接触到的三座元碑的碑文记载作了初步分析、对比和探讨，把它介绍出来做为今后研究元代伊斯兰教学术思想时的一点线索。三碑产生年代几乎同时，有些内容一样，有些内容相似，但它们也都各有特点和自己突出的地方。比如矗立在北方的定州元碑以谈论伊斯兰教面广，说理性强见长，碑、寺虽不如后两者驰名，但它所具有的思想给以后历代穆斯林的影响却很深，它也许即为“伊附儒说”的滥觞。又比如位于南国广州的元碑，竟成了“伊从禅说”的典型。至于泉州元碑的特点就在于它以“平正忠实”的态度，扼要的记述伊斯兰教的几个主要方面而未加以附会别家的学说。在叙述三寺的始建重建原委时，吴碑较详、郭、杨两碑则不如。

明代伊斯兰教学术发展的情况

有明一代伊斯兰教学术研究，在中国有了一定的发展，特

别是到了明朝末年，中国穆斯林的宗教学者辈出，学者们根据当时宗教生活的需要，分别对伊斯兰教学术思想的发展做出了不同的贡献，有的宗教大师创办宗教教育，有的学者从事宗教典籍的翻译或著作。他们为我们今天从事伊斯兰教历史及宗教学术思想研究工作者提供了较为丰富的历史文献。现在我们先就前明时期的伊斯兰教学术思想及研究情况加以探讨。

明太祖朱元璋于公元一三六八年即位南京后，对国内各项工作采取了较为开明温和的政策，从而在一定程度上满足了各族群众，特别是汉族群众的愿望。明朝初年，当局为了缓和汉族群众反元情绪，曾经下令禁止蒙民、色目人冒充汉族汉姓和伪称汉人等，并对他们实行同化政策，即限令他们与汉族结婚，后来又觉得蒙古、色目人“散处天下者难以遽绝”，于是又给予他们与汉族相同的政治待遇。明太祖不愧为一个伟大的政治家，在他执政的年代里除了在政治、经济等方面采用了一系列较为进步的措施外，还在吸收外来文化方面做出了重大的贡献，例如他敕令翰林院对在元朝大都（即今北京）接收过来的秘藏数十百册“乾方先圣之书”进行翻译，因为当时汉族学者对于这些外文书籍“无解其文者”。洪武十六年翰林检讨吴宗伯在撰写新译的《回回天文书序》时曾谓“尔等（指当时穆斯林翻译家海达儿、阿答兀丁、马沙亦黑、马哈麻等）西城人素习本音，兼通华语，其口以授儒中、儒译其义辑成文”，并指示说：“惟直书毋藻绘，毋忽，臣等奉命唯谨”。说明对翻译的态度，要求是很严格的。当时翻译的典籍主要是“出所藏

当择其言天文、阴阳、历象者次第译之”，不过也有一部分“知上下，察幽微，其测主之道甚精详”的有关宗教方面的书籍。

马沙亦黑在他翻译的《天文经序》中谈到“天理无象，其生人也恩厚无穷，人之感恩而报主也。心亦罔极，然而大道在天地间，茫昧无间，必有聪明睿智者出，心得神会斯道之妙，立教于当世，后之贤者接踵相承，又得上古圣人所传之妙，以垂教于来世也。圣人穆罕默德及后贤辈出，有功于大道者昭然可考。”这个序言恰好概括了伊斯兰教认主观及差圣人降经典，教化世人的意旨。根据吴宗伯的记载“是书远自天方圣裔在元百世有余年，晦而弗显，今遇圣明表而为中国之用，修一家之言，何其幸也。圣心朗焉大公，一视无间，超轶前代远矣。列而存之，与中国圣贤之书并传并用，岂惟有补于当今，亦有功于万世云。”这位翰林也确实是一个干才，他在批评了前朝把这些天方典籍积压了一百多年以至“晦而弗显”之后，着意歌颂了当今皇帝的英明措施。诚如朱洪武敕命马沙亦黑为翰林编修的敕谕所说：“乾方之秘书，非尔安能明于中国，尔非书，安能名不朽之智人。”在这点上我们不能不敬佩朱元璋的英明远见，确实是他“超轶前代”的地方，因为他能发挥当时中国穆斯林学者“素习本音”和“兼通华语”的特长充分加以利用。可以设想在皇帝的倡导和支持下一定翻译了不少有用的典籍，天文的、历象的、宗教的可能都有，这些典籍毕竟流传下来多少，我们不得而知。但明代去我们时代不算太远，估

计一定会有大部分或一部分流传下来，当然也会有不少散佚不传。现在我们仅能为今后搜集和研究这些文献提供一个线索。

此外，洪武年间及其稍后年代除了个别诏书、敕谕、碑碣等文献涉及一些有关圣人、圣裔、敕建、重建礼拜寺外，很少有系统的记述伊斯兰教教义等问题的文献发现。

明永乐、正德间随伟大的航海家郑和三使海外的穆斯林翻译哈吉马欢，在他的海外游记《瀛涯胜览》里，曾谈到中世纪波斯湾的重要港口忽鲁莫思，红海口的亚丁港以及沙特阿拉伯等地的穆斯林状况及其宗教生活，说那些地方的人都信仰伊斯兰教，很虔诚，一日五次沐浴礼拜，民风淳厚，一家困难，大家周济。也谈到封斋及婚丧仪式和有关制度，描写的都很详尽。马欢在介绍天方国（即麦加城）时，着重介绍了麦加的地理位置及凯尔拜的建筑形式，说自印度西海岸的卡利库特起航船行三个月始抵吉达港，再往西（可能是东字之误）行一日即到达麦加城。大概是由于宗教感情所使然，作者把沙特阿拉伯描写的真象是地上天堂一样的令人神往，实际上恐怕有些夸张，因不是谈中国的伊斯兰教这里就不多予介绍了。不过要说明一下，马欢的这本著作（当然还有别人的作品）在明清以来对中国文化界影响是很深的，自此以后许多史册文集，谈西域诸国时多宗此书。事实上这本书真不失为研究中世纪亚非交通史的一部重要的真实记录，同时它也是中国穆斯林对祖国文化遗产的一个重要贡献。

公元一四九二年即十五世纪末，明孝宗时王鏊曾为南京重

修的净觉，礼拜二寺撰碑，文中只谈到："西域教门，精微韫奥，宏博广衍，自君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦，以至天文医圃卜道之术，靡不该存，靡不与中国俗情相仿佛。盖其国土居昆仑之中央，故其人性秉中和"等等，文中还谈到明初归附中国的可马鲁丁及亦布拉金的后代子孙习学真经，朝夕礼拜，祝延圣寿，寄籍江宁县，优免差役等。王鏊不是穆斯林，不能厚非他对伊斯兰教知识的短浅，但起码可以说明两个问题，一个是当时南京的穆斯林中似乎尚无能执笔为文的汉学家（也许是借重王鏊的士大夫兼大官僚的身分），一个是伊斯兰教到了十五世纪末还未被当时的士大夫阶层所正确的理解。

到了公元一五二六年李时荣为重修西安清修寺而撰写的碑文中，对伊斯兰教的基本信仰及寺院与伊斯兰的关系等问题曾做了较为扼要的记述。文曰：

> "今夫主化生万物之主也。人之事主者，所以报其化生之德，惟恐获罪于天也。惟圣人践形惟肖，而能善事乎天矣，众人奉崇圣人之教，以尽事天之道者也，事天是道维何？敬而已矣，礼拜者所以将其敬也，而寺也者礼拜之所，敬主之地也。是道也西域圣人之道也。其详载于旧碑，不复予赘。"

"其详载于旧碑"的旧碑，估计可能指《创建清真寺碑记》，因为明嘉靖五年碑系重修碑，重建当然应该在创建之后。这就是说如果肯定王鏊碑和李时荣碑所记为一个礼拜寺的话。如果认为两碑所记系两个寺，那就又当别论了。（这是因为

清修寺为明初敕建，《创建清真寺碑记》的寺碑原在西安大学习巷，后为人迁移至化觉巷清修寺，姑记之，暂都不能骤下结论。）不管两碑所记为一寺还是两寺，但它们对伊斯兰教的看法及行文的语气，似乎都很相似。李碑云："夫主化生万物之主也。"而王碑则说："大率以化生万物之天为主。"李碑说："事天之道维何？敬而已矣。"王碑说："事天之道，可以一言而尽，不越乎吾心之敬而已矣。"李碑云："人之事主者，所以报其化生之德，惟恐获罪于天也。"王说："殆与尧之钦若昊天，汤之圣教日跻，文之昭事上帝，孔之获罪于天无所祷，此其相同之大略也。"此外王鉴碑，在阐述伊斯兰教教义方面有比李碑更为全面更为系统的儒学理化的论点，碑文一开始即指出："窃闻俟佰世而不惑者道也，旷百世而相感者心也。惟圣人心一而道同。"接着就点出"西域圣人谟罕默德，生孔子之后，居天方之国，其去中国圣人之世之地，不知其几也，译语矛盾而道合符节者何也？其心一，故道同也。昔人有言：千圣一心，万古一理，信矣，但世远人亡，经书犹存，得于传闻者而知西域圣人生而神灵，知天地化生之理，通幽明生死之说。如沐浴以洁身，如寡欲以养心，如斋戒以忍性，如去恶迁善，而为修己之要，如至诚不显，为格物之本。婚姻则为之相助，死丧则为之相送，以至大而纲常伦理，小而及居饮食之类，罔不有道，罔不立教，罔不畏天也。"这充分反映了作者在阐述伊斯兰教教义时饱和了宋儒理学家主观唯心派的思想意识及其伦理道德观念，而强行把伊斯兰教教义与之附会结

合。这一篇深受宋儒思想影响的文章及文章的语气本身益形证明了它不是唐人所作，亦不是前明的作品，很可能是明中叶以后的产物。白寿彝先生在其《记“创建清真寺”碑》一文中最后写道：“我疑惑碑文的作者是一个外教人，即使是本教人，也是一个儒化甚深的，以儒家思想为中心的人。如他说：‘西域圣人谟罕默德生孔子之后，居天方之国，其去中国圣人之世之地，不知其几也。译语矛盾，而道合符节者何也？其心一，其道同也。’这是什么话，这不是说伊斯兰之所以有价值，是因为它和儒家思想相合吗？又如他说：‘得于传闻，而知西域圣人生而神灵。’这更完全不象一个伊斯兰人的口气了。这就无怪他不懂阿尔壁文，他要把摆都而的写进碑文里去了。碑文之所以要假托‘天宝元年’也是这种‘好古之士’所惯作的把戏。”（1947.6.《月华》）

我们基本上同意白先生这段分析，但不一定因为作者说了“得于传闻，而知西域圣人生而神灵”一句话就怀疑作者不是穆斯林，其实在此以前的穆斯林学者言圣人或伊斯兰教时亦多儒化语气和口吻。处于儒家思想占统治地位的封建社会里，著书立说，不附儒说倒是例外，更何况历代这些穆斯林学者的经济、政治地位和当时的帝王将相的统治息息相关呢。因此，我们说西安碑作者他不但很可能是一位儒化了的穆斯林学者，而且也可能是明中叶以后的人，也就是说此碑与嘉靖五年碑没有关系。这是因为该碑所反映的问题和对伊斯兰教的看法、论述，较之明中叶以前任何谈论伊斯兰教者的作品都较为详明，

其条理性也为前所未有。至于说作者不懂阿拉伯文愚笨的把摆都而的写进碑文一节，我觉得就慕其名（白先生据海维谅《中阿关系史稿》认为王铁碑作于公元十六世纪中叶后，理由是摆都而的死于公元一五五四年，托摆都而的之名必须在其死以后，否则把未死的或刚死不久的明人说成是唐人，不是成了笑话吗。）而写进这一点推论则可，就其不懂阿拉伯文这一点而作为作者不是穆斯林的论据则不可，因为出于明中叶以后穆斯林手笔的作品，其作者不懂阿拉伯文是正常现象，理由是这时的穆斯林已完全和汉族兄弟使用一种共同的语言文字即汉语文了。

建立于明嘉靖二十八年（公元一五四九年）的福州《重建清真寺记》碑文，关于清真寺名称的解释及对伊斯兰教教义的记载虽然沿用了前人的一些说法，但也有它自己的独特见解，尚不失为十六世纪中叶穆斯林学者对伊斯兰教理解的一家之言，兹摘录有关部分介绍如下：

“清真寺之建，盖以崇天方国之教也。天方启自盘古，衍于西域，去玉门万余里，地舆袤广，民物繁熙，自古与中国辽绝。至隋开皇间，有谟得那国王，名谟罕默德者，尊号为穆苏诧法，生而神灵有大德，专以事天为本。天乃授经文三十册，一百一十四部，分六千六百六十六章。书体旁行，有篆、草、楷三法，旨意渊彻，要皆祛恶从善，忠君孝亲而已，惟乃祇诚捧诵，日按五时西拜以答。开皇七年，乐徒奉经入关，赛而德，斡葛思者传其业，遂航海抵闽，教道

始行，布护流衍，洋溢中国，各处建寺以祀。然其法，戒心诵经，行慈重杀，每月越牛娄鬼亢之辰，拜天祝圣，每年一月持斋，饥不食，汤不饮，以消其三毒五浊之愆，故名其寺为清真焉。闽之礼拜寺即清真寺，始建于唐贞观二年，其址在城南候邑启贤之界，东临官衢，西抵邑庠，南至民房，北依万寿。”

此碑和前朝几座礼拜寺碑不同处是：称圣人尊号为“穆苏托法”。其次是关于古兰经的章节数，恰与中国穆斯林传统的说法即一百一十四个“琐勒”，六千六百六十六段“阿业台”相符合。此外尚有两点值得注意的就是：一、斡葛思为传教事业“遂航海抵闽”。从此“教道始行，布护流衍，洋溢中国”，于是才渐渐形成“各处建寺以祀”的局面。二、作者却比较开明的将伊斯兰教教义与中国古代文学关于周天二十八宿的说法及佛教的三毒五浊论结合起来。

福州的这座清真寺，据碑载到了元至正年间大殿已坏，当时曾有穆斯林仕官，捐俸重修过。明前期也有人整修过，时至嘉靖辛丑年（公元1541年）寺又坏，张君就筹划重修并与住在该地的古里国（印度西海岸的港口卡利库特）使臣葛卜满的后裔文明君商讨重修事，文明表示我家自永乐以来，世受丰禄，今筑“祝圣之场”（主的天房）我那能落后，于是在教长马文衡领导下出资捐粮，动工兴建起来，自一五四一年冬季动工至一五四九年夏天全部建成。当时福州礼拜寺内的分工很详严，掌教由木大亨担任，副教木大用主持，金教分别由张瀚、木文奇负

责，此外尚有师模，助教等职位都有专人负责。该寺“重华”之后，教门显得特别兴隆起来。作者最后以伊斯兰教的标准对佛道两教做了简洁的对比说道：“吾道（指伊斯兰教）寻常，自归正觉，盖非寂灭如释，虚无如老，要不越乎斋戒以神明圣德，洗心以荡涤圣邪，修诚复性，澄源返真而已。又且事天以聿，追夫太初，尊君以虔，恭夫太上，周贫重义，以固其本源，其于葬伦，又较然不紊矣，于世道真可少耶？斯寺之建，殆范围斯教之基欤！”实际都是儒化、佛化甚至道化伊斯兰教的一种变象说法，只是着眼点不同而已。碑文作者姓米名荣，字良斋，赐进士第出身，以作者如此之身分，具有如上之思想是恰如其分的。

到了明朝末期即公元十七世纪初叶，时人对伊斯兰教的理解和看法似乎较前代又有了新的发展。试举明万历37年（公元1609年）泉州清净寺重修碑文加以评介说明，碑文是李光谱、宗谦甫合撰的。文中所涉及的问题主要有：

一、概述“此教之大凡”即伊斯兰教的主要教义；

二、在简述清净寺兴建始末的同时，着重介绍了该寺的独特建筑风格；

三、它在把伊斯兰教与儒佛两教做了比较说明之后，又指出了“教衰寺圮”的主客观原因。

1.作者是怎样论述伊斯兰教的主要教义的呢？碑文一开始先指出了伊斯兰教传入中国的时间说：“清净之教，流入中土，自隋开皇始”，系沿旧说未举新证。接下去碑文就谈到伊斯兰

教的基本信仰说："经首言真主，以真命为天主，真心为人主，故其教主于斋戒沐浴以事天。"是对人主关系的一种新解释。又说："凡一年必有一月之斋，如我国岁首月是也；凡一月必有四日之斋，直亢牛娄鬼之日是也。拜必沐浴，斋必素食，非见星不敢尝食。教主遇斋，率众诵经，西向罗列，但有膜拜，而无供养，此教之大凡也。"请看这两位穆斯林学者受中国传统文化的影响竟达到用中国的"斋必素食"的习惯解释伊斯兰教关于斋戒的规定，并用二十八宿的四个星宿名来做为穆斯林每月里的斋戒日。（二十八宿是东西南北四组星宿组成，每组七个星宿各自有自己的名称，亢、牛、娄、鬼就是每组里边第一个星宿的名称，意思是说穆斯林每月里每隔七日就封斋一日。这是很有意思的一种"释斋"说法，不知此规定出自何经何典，是否和北方虔诚的穆斯林每逢星期四即封一日副功斋〈俗称"判哲斋"〉的习惯有关？有待今后研究。）

2.更值得注意的是作者在介绍清净寺建筑风格时，完全借用儒家极为推崇的六经之一《周易》之说来形容该寺的建筑形式，说什么该寺的大门象天，三个左右壁合为九门，取穹苍九天之义。中圜象太极，左右两门象两仪，两边四门为四象，南面八门为八卦。这象乾元，那象地方，此外还有什么奉天坛，十二月，二十四气等，简直把一座典型的阿拉伯式样的寺院建筑形容成了一个中国古代的八卦阵或者什么祭祀坛等一类的东西。无怪乎作者把它称之为"事天之所"了。

3.更有意思的是作者为了要说明伊斯兰教和寺院衰退的原

因，曾对伊斯兰教及佛儒两教做了分析对比，特别是对于伊佛两教的经典的翻译问题提出了一种新的见解。是否可以做这样的估计：即译经问题的提出，本身就反映着中国穆斯林（主要是回族）发展到公元十七世纪初，由于早已和汉族兄弟使用了共同的语言文字，因此也就有了要求用汉文介绍和学习宗教教义的倾向或呼声。所以作者才在碑文中提出他们对于译经问题的看法，作者说古兰经和佛经都是来自西域的外文经典，佛经早已被翻译过来，所以学者们都能阅读它、谈论它，古兰经尚未被翻译成汉文，故很少有人知道它。当然佛经被译成汉文，主要是因为历代皇帝不少信奉佛教，重视佛经并支持佛经的翻译工作，而古兰经则反是。不过佛经译成汉文，由于文字的限制不可避免的会掺杂许多不是经文的译者私见，古兰经未经翻译反而能保持它原来的面貌。作者并指出经典被翻译过来之后理解了经意又会产生新的问题，愈究愈深，不知伊于胡底，不译不解，反而到好。接着带有总结性的指出，儒家思想有些地方和佛教近似，而伊斯兰教的教义也有一些地方又与儒家差不多，也就是说三教各有自己的特点亦各有彼此相同之处，不必强求一致，偌大的世界什么学说道理没有，“邹鲁六籍之外，百家九流亦足补其大道，何必尽非？”倒是一种化除畛域的很开明的见解（不过作者在译经问题上是代表保守派意见的）。

作者并指出穆斯林对待伊斯兰教采取的随风就俗“不得其真性”和“甚则以肉食为斋”的态度，必然要导致“清净之言天堂，反不如释氏之言地狱，虽其先守教之家，今已掉臂而叛

去”的结果。这就是“此教之所繇衰，而寺之所由圮”的原因。基此，作者得出如下结论：“多言释道，不如冥冥。民可使用，不可使知。吾于经取其不译而已矣！”作者这种思想是受了公元五世纪初应邀来中国从事佛经翻译工作的著名翻译经大师鸠摩罗什关于译经问题的思想影响呢，还是主张对穆斯林大众采取“民可使由，不可使知”的愚民政策呢？有待进一步探讨。

可以看出，公元十七世纪初，中国穆斯林或者起码泉州地区的穆斯林已经受中国传统文化即儒佛相渗的文化的影响，甚至认为“以食肉为斋”的制度是不对的，同时并把伊斯兰教和儒教禅宗等同起来。这一方面表明泉州地区的穆斯林接受汉族文化的程度较深，另一方面也说明这个地区的伊斯兰教虽然传入较早，但到了明朝后期，人们的宗教信仰已经很薄弱了。后来这个地区的穆斯林成批成批地集体抛弃伊斯兰教的信仰的史实，是否和历史上这些对各教兼容并包，不分畛域的思想有关？（当然沿海地区穆斯林历史上集体叛离伊斯兰教信仰也有其政治的，经济的历史的原因。）提出来供今后同道进一步研讨。差不多与此同时的中国穆斯林学者、一代伟大的进步思想家李贽（公元一五二七——一六〇二年）他就是泉州人。他之所以成为影响后代极为深远的进步思想家，就是因为他首先抛弃了伊斯兰教的信仰，并公开向中国传统的儒家思想，封建道德，伦理观念甚至封建秩序进行了英勇无畏的挑战和攻击。

其次，是这时的古兰经不但尚未译成汉文，而且穆斯林中

的知识阶层对于译经事，是抱着否定的态度的。尽管如此，他们也不能掩盖或压制住穆斯林大众要求用汉语文译经、说经、解经的愿望，碑文的本身便是当时这种愿望的具体反映。

差不多与此同时中国穆斯林的寺院经堂教育也开始兴起，它的创始人为胡登州（公元一五二二——一五九七年），这种兴起于富饶的陕西秦川的亦手工亦习读的寺院经堂教育，连同甘肃地区形成中的扩大教坊制（即早期门宦制萌芽时期）以及在江南出现的宗教学术研究活动等，都和元代开始建立起来的以农业为主的回回经济基础，并在明代有了很大发展的穆斯林经济有着密切关系。这时中国穆斯林的居住特点——大分散，小集中，也早已形成。穆斯林的人口也在不断的繁殖发展。于是穆斯林生活当中必不可少的宗教职业者，已经远不能满足宗教生活的需要，客观上要求培养一批专职的宗教师以应各地穆斯林之需。胡太师所倡议的招收外地学子，集中授教的寺院经堂教育就是在这种历史条件下诞生的。据说寺院经堂教育开始创办时，对学生采取半工半读的供给形式，后来渐渐地在各地穆斯林的同意下，逐步走了生活完全由群众供给的道路。自此一个日益众多的宗教职业群开始形成。这个代表穆斯林当中中上层利益的宗教职业群，为了维护中上层的阶级利益，必然要设法加强宗教对穆斯林大众意识形态的控制和影响，企图从思想上使他们俯首就范，永远听从命运的安排。公元十六世纪中叶寺院经堂教育的创办，公元十七世纪伊斯兰教学术研究的兴起，都意味着伊斯兰教传入中国之后，开始跨进一个新的历史

阶段。即进入伊斯兰教教义在中国思想、文化领域中开始产生并扩大它的影响阶段，当然这首先是表现它对中国穆斯林的思想控制和影响方面。

结 束 语

伊斯兰教的学术研究工作是属于历史科学范畴的新工作，它所涉及的范围和方面愈广，研究过程中所遇到的问题和困难就愈多。因为伊斯兰教在历史上经过许多变化，情况一定很复杂、多样。势难用一个什么统一的或一成不变的标准来概括中外伊斯兰教的错综复杂的历史变化。事实上今天的伊斯兰教和穆罕默德时代的伊斯兰教已不尽相同。而伊斯兰教传入中国后，经过千余年的历史演变，它与外国的伊斯兰教又有所区别。换句话说，即各时代有各时代的伊斯兰教，各国家有各国家的伊斯兰教，各教派有各教派的伊斯兰教，各学派又有各学派的伊斯兰教。那种所谓伊斯兰教没有时间性、没有空间性，认为它是放之四海而皆准的论调是不符合历史实际的，犹如有一派资产阶级学者说世界上有什么"永恒的道德标准"一样的虚伪不可信。

我们知道在阶级社会里，没有超阶级的个人，当然也没有超阶级的思想意识和宗教教义，因此我们说阶级社会里产生的任何作品包括宗教的经典及一切文字记录下来的典籍文献，都必然要饱和着与它产生的时代思想相适应的鲜明阶级性，也就是说它一方面要强烈的反映当时统治阶级的意志和要求，一方

面它还要通过什么“人类幸福”、“世界大同”、“个性解放”等似是而非的动听名词和理论掩盖起它的阶级本质，从而达到其麻痹劳动群众的思想觉悟和阶级意识，而宗教在这方面却具有为别的上层建筑所不能起到的特殊作用，甚至有时候它对劳动群众更具有一种难以想象的魅力和控制作用。

我们的责任就是通过长期的辛勤劳动，期以占有有关的全部或尽可能多的资料，然后再进一步运用马克思列宁主义的历史观，加以分析、对比、研究，从而得出符合历史真实的估价和结论来，并用以向广大的穆斯林群众揭示出这门新的历史科学的实质。

任重道远，大有可为，愿与同道共勉之。

从中国和阿拉伯交通的历史谈到回回钦天监的始末

李士厚

中国和阿拉伯之间的交通往来，是有悠久的历史的。远在西汉武帝时（公元前140—88年），为了削弱北方劲敌匈奴的势力，隔断它和西羌之间的联系，遣使通西域，说服三十六国，先后设置西域都护、校尉，修建道路、邮亭，布置屯田兵卒，给中国和西亚东欧的交通，开辟了广阔的道路。武帝遣使由西域去到安息（今伊朗），安息国王率领二万骑兵到东界迎接使者，并遣使随同汉使来到中国参观，将安息所产的大鸟卵和犁靬眩人赠送给汉朝。犁靬就是古代的罗马，眩人就是演魔术的人。这就间接沟通了中国和欧洲之间的交通。（《汉书·西域传》）

东汉和帝永元九年(公元97年)，都护班超遣掾属甘英出使大秦（即犁靬）。甘英行抵条支（今伊拉克），临大海，欲渡，而安息船人哄骗甘英，海水广大，道远难行，有死亡的危险，甘英只得回来。甘英虽然没有亲到大秦，毕竟间接地了解到了大秦的情况，得以记载了大秦的风土人情，并了解到了大

秦和安息、天竺（印度）市易于海中，有十倍之利，安息要想垄断汉朝的缯绨和大秦货物的交易，因而有意阻碍中国和大秦之间的直接往来，以致汉武帝的目的不能达到。至东汉桓帝延熹九年（公元158年），大秦王安敦，遣使由海道经过日南（在今越南境）到达中国，送来象牙、犀角、瑇瑁等物。才在历史上记上了中国和欧洲交通的第一页。罗马到中国，不论从陆路海路，都要经过阿拉伯。罗马人既能到达中国，阿拉伯人必能来到中国。《后汉书》评论，当时中国和西域之间，交通频繁，贸易兴盛。“商胡贩客，日款于塞下，甘英抵条支而临安息，临西海以望大秦，距玉门阳关者四万余里，靡不周尽。”在这种情况下，居于欧亚枢纽而又长于贸易的阿拉伯人，来到中国的，当然大有人在。（见《后汉书·西域传》）

晋武帝太康中（288—290），大秦曾遣使来贡献。（《晋书·四夷传》）

隋炀帝时，遣李昱通波斯（即安息），波斯也遣使随昱贡方物。（《隋书·西域传》）。

阿拉伯和中国之间正式往来的记载，开始于唐代。唐代称阿拉伯为大食，史称大食在波斯之西，隋炀帝大业中（605—617），大食国势兴起。唐高祖龙朔三年（661—663），大食击破波斯，又破拂菻（即大秦），南侵波罗门，吞并诸胡国，胜兵四十万，武后长安年中（701），大食遣使来献良马，睿宗景云二年（711），又来献方物。玄宗开元初（713—741），遣使来朝，进马及宝钿带等物。其使者谒见，惟平立不拜，自云在本国唯拜

天神，虽见王，亦无致拜之礼。史书还记载了摩诃末（即穆罕默特）统一阿拉伯的经过。唐代宗时（763—779）在平定安禄山的战争中，大食还派兵帮助唐朝收复两京（长安和洛阳），立了很大的功劳。（《旧唐书·西域传》）

《新唐书》第一次记载了伊斯兰教的宗教生活，据称"大食本波斯之地，男子鼻高，黑而髯，女子白皙，出门幛面，日五拜天神，银带，佩银刀，不饮酒举乐。有礼堂，容数百人，率七日，王高坐，为下说法曰，死敌者生天上，杀敌受福，故俗勇于斗。"这些都是伊斯兰的宗教生活。（《新唐书·西域传》）

唐代中国和西方各国的贸易十分繁盛，史称"开元盛时，税西域胡商，以供四镇，出北道者，纳赋轮台。"大食国人的东来，除了政治和军事的目的外，主要是商业活动。

到了宋代，一方面，由于航海技术的进步，海上交通的发达；一方面，由于西境有西夏的干扰，西方各国，多取海道前来中国。宋太祖开宝元年（968年），大食遣使来朝。四年，又贡方物，并以其使者李诃末，为怀化将军。开宝六年、七年（974、975），宋太宗太平兴国二年（977）、四年(979)，都有使者来大食进贡。淳化四年(993)，大食副首领李亚勿来贡，其国船主蒲希密至海南，因病不能前来，附李亚勿上表进贡象牙、乳香、无名异、蔷薇水等物。宋太宗赐给敕书、锦袍、银器等物。至道元年(995)，蒲希密又使他的儿子蒲押陁黎进贡香料多种，宋太宗召见于崇政殿，垂问彼国情形，延留数月遣回，赐给黄金，准其所买之值。宋真宗咸平二年、三年、景德元年、

四年（998—1007），都有使者来贡。大中祥符元年（1008），真宗东封，准许大食舶主陁离婆随同赴泰山游览。四年（1010）归德将军陁罗离，又随同真宗祭祀汾阴，陪位成礼。五年（1012），广州奏言，大食人无西勿卢华，年百三十岁，耳有重轮，貌甚伟异，羡慕中国，附古逻国船舶前来。诏书赐给锦袍、银带等物。天禧三年（1017），大食又遣使陆路来贡。仁宗天圣元年（1023），诏书指示恐为西夏所抄掠，以后大食来使，改由海道经广州至京师。神宗熙宁至徽宗政和中（1068—1117），仍间有使者来贡。南宋高宗建炎绍兴间（1127—1162），‘屡’累次谢却贡使和贡物，而贡者仍然不决。（《宋史·外国传》）

为了管理外贸市场，征收课税。宋朝在广州、明州（宁波）、杭州设置市舶司专官，准许大食古逻、闍婆、占城、勃泥、麻逸、三佛齐诸蕃国商船，前来交易。蕃商以香药、犀象、珊瑚、琥珀、珠琲、镔铁、鼈皮、瑇瑁、玛瑙、车渠、水精、蕃布、乌梅、苏木等物，易金银、缗钱、铅锡、杂色帛、瓷器等物。为了扩大贸易，宋朝曾遣内侍八人，携带敕书、金帛，分四路召致海南诸蕃商人，中国有愿出海贸易者，也可以请准给券出海。宋朝从这些贸易中，岁入五十三万有余，象犀珠玉宝货，充牣府库，对于国家用度，起到很大稗益。交易规模之大，可由船舶见之。外商以三百斤为一婆兰，船舟最大者载一千婆兰，其次三分之一。宋代的海上交通，代替了汉唐的中亚大陆丝绸之路，把中西贸易，提到一个相当的高度。许多大食商人，在广州、明州、泉州一带，定居下来，建立礼拜寺，奉行和传

播伊斯兰教宗教文化，使它在中国生根开花(《宋史·大食志》)。

蒙古崛起北方，太祖、太宗用兵中亚、西欧，经略花剌子模、大食诸国，所到之处，设立驿站，使欧亚间的交通，得到重新恢复和进一步的发展。跟着蒙古人东来的伊斯兰官兵，为数很多。蒙古人称他们为“回回”或“答失蛮”（即大食人）。及元世祖统一中国，回回官兵屯驻国内许多地方。有些回回领导人物，和蒙古人、汉人一样，做了元朝的高级官吏，例如赛典赤瞻思丁，历任燕京路总管、中书平章政事、陕西五路西蜀四川行中书省、云南中书行省平章政事。爱薛，善星历、医药，曾任翰林学士承旨，兼修国史、中书平章政事。死后追封大师、弗林忠献王。（赛典赤追封咸阳王）怯烈历任缅中行中书省，云南行中书省左丞。奕赫抵雅尔丁，工回回字语，曾任集贤大学士、参议中书行省。康里巎巎，博通群书，善行草，得晋人笔意，任翰林学士承旨、兼修国史、倡修辽、金、宋三史，拜浙江行省平章政事。其父布忽木、兄子渊、均为名臣。（《元史本纪·列传》）

对于海上交通，元朝也不忽视。世祖使广东招讨司达噜噶齐杨庭璧，于至元十八年正月（1281），从泉州入海西行，至十九年二月，到达俱兰国、马八儿、须门那、僧及里等十国，诸国先后遣使前来进贡。至元十九年，设泉州、上海、澉浦、庆元等市舶司。至元二十年(1284)设市舶都转运司于杭、泉三州，政府备船，招人民出海贸易，所得利息，官取其七，民得其三。至此，水陆两路，一并畅通，伊斯兰各国来中国的人更

多了（详见《元史·外夷传》）。元朝一代，大食和中亚、西南亚一带的回回人民，大量来到中国，故《明史·西域传》有“元时回回偏天下”之语。

伊斯兰各国的天文、历算、医药、卫生等学术，随着阿拉伯人民的东来，传入中国，其中以天文、历法尤为著名。元初，沿用金朝的大明历，元太祖西征，五月望，月蚀不验。二月初一见月，五月初一见月，历数落后于天行。世祖为太弟时，徵访回回天文学家扎马鲁丁改订历法。及世祖即位之后，到了至元四年（1267），扎马鲁丁进万年历，世祖曾予颁行。世祖又命懂得中国历法的许衡、王恂、郭守敬等改制新历，经过数年的测候，制成了授时历，于十八年（1291）颁行天下。世祖设置司天监和回回司天监，二者并立，掌管天象历法。至元九年（1368），曾有禁止私习回回历之令，可见回回历得到了人民的信任和使用（《元史历书、官职志、世祖本纪》）。

除历法而外，阿拉伯的武器和医药也传到了中国，在北京设有回回炮手军匠上万户府和回回药物院，任职的人有回回炮手军匠上万户府阿拉卜丹和伊斯玛音，有掌管西域星历医药二司的爱薛，可见阿拉伯的武器和医药，都传来中国，受到重视。

明太祖洪武元年（1368）改太史院为司天监，又置回回司天监，诏征元太史院使张佑，回回司天监黑的儿等十四人，寻诏回回司天台官郑阿里等十一人至京议历法，三年改监为钦天监，设天文、刻漏、大统历、回回历四科，造了大统民历，并召翰林李翀、吴伯宗译回回历书。大统民历行用至景泰正德年

间（1450—1520）月蚀屡不应，日蚀亦舛误，屡议要改历，迄无定论。神宗万历十二年（1584）十一月朔，大统推日蚀九十二秒，回回历推不食，已而回回历验。礼科给事中侯先春建言，回回历推验日月交食、五星凌犯最为精密，何妨纂入大统历中，以备考验，诏可。元史历志只载授时历法而不载回回历书，可见元史仓促修成之草率，明史历志将回回历法与大统历法一并详载，可见明史修书审慎，历时甚长。其回回历法叙言说：

> 回回历法，西域默狄纳国王马哈麻所作。其地北极高二十四度半，经度偏西一百〇七度。约在云南之西八千余里。其历原用隋开皇己未，即其建国之年也。洪武初，得其书于元都。十五年秋，太祖谓西域推测天象最精，其五星纬度又中国所无，令翰林李翀、吴伯宗同回回大师马沙亦黑等译其书。其法不用闰月，以三百六十五日为一岁，岁十二宫，宫有闰日，凡百二十八年而宫闰三十一日。以三百五十四日为一周，周十二月，月有闰日，凡经历三十年月闰十一月，历千九百四十一年宫日月辰会出，此其立法之大概也。按西域历书见于史者，在唐有九执历，元有扎马鲁丁之万年历。九执历最疏，万年历行之未久，惟回回历设科隶钦天监，与大统参用，二百七十余年，虽于交会之有无深浅，时有出入，然胜于九执、万年远矣。但其书多脱误，益其人之隶籍台官者类以土盘布算，仍用其本国之书，而明之习其术者，如唐顺之、陈壤、袁黄辈之所论

著，又自成一家言，以故翻译之本不行于世，其残缺宜也。今为博访专门之裔，考究其原书，以补其脱落，正其谬误，为回回历法，著于篇。

这段文字介绍了回回历法的主要原则，可以了解到回回历的一个大概。其详细推测布算的方法，占了明史历志三卷的篇幅，这里勿需详述。

我国的历法，各代累有改易。元代郭守敬所制授时历，从实际测候出发，较为精确。明代的大统历，实即沿用授时历，但承用既久，渐渐差错。回回历有一定的精度和特点，故元明两代，回回历和中国历并存，互相参证，在中国的历法上，起过一定的作用。但因所用的测量仪器和布算方法，都比较简单，所以到了明朝晚年，总不免有差误。待到西欧以现代天文学为基础的先进的历算学东来，中国和阿拉伯的旧法，都相形见拙了。明神宗万历三十八年（1610），五宫正周子愚上书言“西洋人利玛窦、庞迪峨、熊三拔、龙华民、邓玉函、汤若望等精熟天文历法，翰林院检讨徐光启，南京工部员外郎李之藻，精心历理，可与迪峨等同译西洋历法。”其后，李之藻亦奏上西洋历法，推荐迪峨、三拔等论天文历数，“不徒论其度数，且能明其所以然之理，所制窥天窥日之器，种种精绝，请求取其历法，译出成书。”对这个建议，当时没有采纳。延至崇祯二年（1629），因徐光启推日食证实并上书建议，明朝才准许开局，徵西洋人汤若望、罗雅谷等人译书演算，由徐光启督修。四年正月，光启进历书，并预推次年四月四川月食时刻，结果

证明新法推算准确，而回回所推算也大致不差。崇祯五年九月十五日日食，钦天监推算在卯初一刻，光启等推在卯初三刻，回回科推在辰初三刻，届时因阴云不见，没有证验。由于守旧派的反对，明朝又有内乱外患，新历法迄无实行。

满清入关之初，设钦天监，内分天文、时宪、漏刻、回回历四科。既而采取徐光启等译的西洋历法，用汤若望制定新历，称为时宪书，由此行运一百余年。但中间还是发生了一度反复。清顺治十四年（1657），回回科秋官正吴明炫以若望等所推不合，上书言“臣等默阿亦里等十八姓，本西域人，自隋开皇己未，抱其学重译来朝，授为日官，一千五十九年，每年推算天象占验，日月交食，请复立回回科，以存绝学。”并有新安卫官生杨光先上书诋毁汤若望等时宪书。康熙三年（1664）褫汤若望职，复用大统历，以杨光先掌监务。是年十一月，西人南怀仁上书言所颁历法不合天象，清廷派人到观象台测验，南怀仁等所言皆合，褫杨先光职，仍以南怀仁为钦天监副。至此，中国传教数千年的历法和回回历法，俱告结束。（清史移时宪志）

中国是东亚唯一大国，而阿拉伯国家，则处于亚洲西南，具有馆毂欧亚交通枢纽的地位。二千多年来，从陆海两路，互相交通。在经济上、文化上进行不断交流，由于阿拉伯自己悠远的历史，并继承了古代希腊罗马的学术文化，又长于商业经运，担起了沟通交通的使命，将阿拉伯的思想信仰、医药卫生、天文历算，带到中国。在天文历算方面，它能辅助中国历法之

所不及，起过长期的有益的影响。虽然最后被更进步的商业交通和科学技术所代替，但它在历史上自有其光辉的一页。今天，我们回族人民，应该回顾已往，策励将来，一方面研究伊斯兰固有的文化，一方面努力学习科学技术，努力生产，在党中央正确方针政策指引下，团结国内各民族，融合各民族的新、老文化，共同前进，为坚持四项基本原则，建设四化而共同奋斗。

本文为了赶赴会期，在缺乏参考书籍的情况下，仓卒写成，挂一漏万，只能算作一点粗略的素材，供大会参考，请予以指正。

一九八一年九月二十日

于云南省文史研究馆

唐代的番客

杨怀中

商胡离别下扬州
忆上西陵故驿楼
为问淮南米贵贱
老夫乘兴欲东游

——杜甫：《解闷》十二首其二

唐代宗大历元年，诗人杜甫流寓四川之夔州，身滞西陲，系心中原形势，当他看到一伙“商胡”聚会饯别，有的要顺长江东下到扬州去，顿使老杜东归心情油然而生，他特意向将要东归的商胡，打听淮南米价以及人们的生活状况，于是就写下了这首诗。从回族史的角度看，这首诗真实地反映了回族的先民们——商胡，在唐代的商业活动状况，他们的足迹已遍及大江上下，离难中的杜甫向商胡打听东南社会情况，足见商胡在唐代于各地活动之频仍，和他们在各地经济交流中所处的地位。

商胡在唐代文献中，亦称“贾胡”、“胡客”、“番商”，而更多的称“番客”。主要指大食、波斯的穆斯林商人。研究唐代番客来华贸易的史实，对于探索伊斯兰教早期传入和回回

民族萌芽时期有关问题，是有意义的。

中世纪西方国家正处于“黑暗时期”，那时他们还没有一条象样的马路，没有一座象样的城市。教会神学是占统治地位的意识形态，触犯了教会的教条，不被烧死就被砍头。那时他们还没有纸、没有书本，文字是书写在羊皮、树叶上。可是，就在这时智慧之星高高地照耀在东方的太空里，文明的花朵灿烂地开放在东方的大地上。中古时期我国的唐代文化和阿拉伯文化是世界上的两个文化高峰，它为人类产生了不可估计的文化果实。近代西方文化受益于唐代文化和阿拉伯文化是不少的，它也为中阿各国政府和人民之间的经济文化交流开创了一个新时期。公元八世纪初到十五世纪末，西方殖民主义者东侵之前，约八百年左右的岁月里，东西方海上贸易权势，主要操纵在中国和阿拉伯等国家商人手里，尤其当阿拔斯王朝迁都巴格达之后，中阿各国之间通商贸易和文化交流发展到了一个全盛阶段。这为伊斯兰教传入我国和在祖国的大地上诞生回回民族，提供了历史条件，同时也开始了回回民族的萌芽时期。

远在公元前二世纪时，张骞出使西域，打开了中西交通的通道。当张骞于公元前一二六年由中亚返回长安后，报道了西方的情况。中国的第一部正史《史记》之一二三卷记载着阿拉伯当时的称呼“条枝”，云：“条枝在安息西数千里，临西海，暑湿，耕田，田稻。”公元九七年甘英打算从波斯湾渡达“条枝”，因听信波斯人夸大其词的介绍说海水难渡才停止。由于甘英的报道，中国人对“条枝”的了解又深入了一些，所

以，《后汉书》一一七卷《西域传》中，记载“条枝”的地理位置较《史记》正确，云：“条枝国城……海水曲环，其南及东北三面路绝，唯西北隅通陆道。”自张骞打通中西交通通道之后，西域各国时相往来不绝于道，陆路商业活动相当繁盛。《史记·大宛传》载：“天子好宛马，使者相望于道，诸使外国一般大者数百，少者百余人。”这里的“使者”，实即商人。又《后汉书·班超传》载：“永和六年，秋，超遂发龟兹、鄯善等八国兵，合七万人，及吏士贾客千四百人，讨焉耆。”此处之“贾客”亦当为商人无疑。自此，汉朝每年派出五、六批，甚至十余批使者前往中亚、西亚各国。他们一去需二、三年，甚至八、九年才能返回长安。这些商业性质的使者，从长安出发，把中国的丝绸越过河西走廊、帕米尔高原运送到中亚西亚各国，直至欧洲。史称“丝绸之路”。公元一世纪罗马学者白里内（公元二三——七九年），在其所著《博物志》一书中写道：“（中国）锦绣文绮，贩运至罗马。富豪贵族之妇女，裁成衣服，光辉夺目。由地球东端运至西端，故极其辛苦。”①后来，阿拉伯人开辟了从红海、波斯湾等地绕印度半岛、马来半岛以达中国南方的海上航线，史称“香料之路”。

公元七世纪初，伴随着“穆罕默德的宗教革命”，② 在政治上统一了阿拉伯半岛，建立了强大的哈里发国家。在东亚出

① 张星烺：《中西交通史料汇编》第一册，20页。

② 《马克思恩格斯全集》第二十八卷，250页。

现了强盛的唐帝国。中国与大食是当时世界上最强大的国家。由于两方势力的增大，双方边境就在中亚细亚连接起来。阿拉伯与中国的友好往来进入了一个新的历史阶段。穆罕默德常对他的弟子们说："学问虽远在中国，亦当求之。"公元六五一年哈里发鄂斯曼派遣使节来唐，这是阿拉伯和中国外交上第一次的交往，《旧唐书》一九八卷有《大食传》。"大食"即波斯文Taji，它是由阿拉伯的一个部族Tazi的名称而来。传中云："自言大食氏有国三十四年，历三主矣。"所谓"三主"，是指伊斯兰教创始人穆罕默德和他的两位继承人艾卜·伯克尔和欧默尔。传中的"大食王"是指穆罕默德的第三位继位者鄂斯曼（公元六四四至六五六年在位）。传中并有"噉密莫末腻"，意为"穆斯林之王"，是鄂斯曼的尊号。自此以后，中阿双方交往频繁，按中国史书记载，由六五一年（永徽二年）到七九八年（贞元十四年）的一百四十七年中，阿拉伯使节派遣于唐者，达三十七次之多。其中有哈里发希沙姆于公元七二五年（开元十三年）派遣的使节苏黎满。这些使节不一定都是哈里发派遣的，或者有阿拉伯商人借使节之名，为他们的商业活动寻找方便。如阿拉伯商人艾卜·宰德·哈桑记载他的朋友伊宾瓦哈卜曾于八八〇年以前去长安，见到唐僖宗，并和僖宗作了长时间的谈话，颇受僖宗的赏识，除赐给物品，还允许他乘驿马到广州去。当日的所谓进贡，实际上是一种做买卖的方式，他们把礼物奉献给中国的皇帝，皇帝照例要回赐许多礼物，这些回赐的礼物的价值，有时还要超过贡礼的价值。

有的进贡“方物”的使者，不仅得到回赐，而且还获得“郎将”、“左金吾卫将军”、“左金吾卫员外大将军”、“中郎将”等军衔。不仅进贡的礼物可以免纳沿途的商税，有时连进贡人私带的货物，也可以只纳半税。进贡人可以得到沿途地方官的招待，食宿免费。阿拉伯商人以进贡的方式把自己的货物、珠玉、香料、犀象之类，卖给中国朝廷，再把回赐的礼物运到阿拉伯去，可以利市数倍。因此，他们经常从陆路或海道来中国进贡，有时一年一次，有时一年两次。见于我国史书记载者，唐代大食使臣来华次数如下：

一、永徽二年（公元六五一年）八月乙丑，大食国始遣使朝献。（《旧唐书》卷四）

二、永徽六年（公元六五五年）六月，大食国遣使朝贡。（《旧唐书》卷四）

三、永隆二年（公元六八一年）五月，大食国遣使朝献马及方物。（《册府元龟》卷九七〇）

四、永淳元年（公元六八二年）五月，大食国遣使献方物。（《册府元龟》卷九七〇）

五、长安三年（公元七〇三年）三月，大食国遣使献良马。（《册府元龟》卷九七〇）

六、景云二年（公元七一一年）十二月，大食遣使献方物。（《册府元龟》卷九七〇）

七、开元初（公元七一三年），大食遣使来朝，进马及宝钿带等方物。（《旧唐书》卷一九八）

八、开元四年（公元七一六年）七月，大食国黑密牟尼苏利曼遣使上表，献金线织袍、宝装玉洒池瓶各一。（《册府元龟》卷九七一、九七四）

九、开元七年(公元七一九年)六月，大食国遣使朝贡。（《册府元龟》卷九七一）

十、开元十二年（公元七二四年）三月，大食遣使献马及龙脑香。（《册府元龟》卷九七一）

十一、开元十三年（公元七二五年）正月丙午，大食遣其将苏黎等十二人来献方物，并授果毅，赐绯袍银带，放还番。（《册府元龟》卷九七五）

十二、开元十三年(公元七五二年)三月，大食遣使苏黎满等十三人献方物。（《册府元龟》卷九七一）

十三、开元十六年（公元七二八年）三月辛亥，大食首领提卑多类八人来朝，并授郎将，放还番。（《册府元龟》卷九七五）

十四、开元十七年（公元七二九年）九月，大食国遣使来朝，且献方物。赐帛百匹，放还番。（《册府元龟》卷九七五）

十五、开元二十一年（公元七三三年）十二月，大食遣首领摩思览达干等来朝。并授果毅，各赐绢二十匹，放还番。（《册府元龟》卷九七五）

十六、开元二十九年（公元七四一年）十二月丙申，大食首领和萨来朝，授左金吾卫将军，赐紫袍金钿带，

放还番。（《册府元龟》卷九七五）

十七、天宝三年（公元七四四年）七月，大食国遣使献马及宝。（《册府元龟》卷九七一）

十八、天宝四载（公元七四五年）五月，大食国遣使来朝贡。（《册府元龟》卷九七一）

十九、天宝六载（公元七四七年）五月，大食国王遣使献豹六。（《册府元龟》卷九七一）

二十、天宝十一载（公元七五二年）十二月己卯，黑衣大食谢多诃密遣使来朝，授左金吾卫员外大将军，放还番。（《册府元龟》卷九七五）

二一、天宝十二载（公元七五三年）三月，黑衣大食遣使献方物。（《册府元龟》卷九七一）

二二、天宝十二载四月，黑衣大食遣使来朝。（《册府元龟》卷九七一）

二三、天宝十二载七月，辛亥，黑衣大食遣大酋望二十五人来朝，并授中郎将，赐紫袍金带鱼袋。（《册府元龟》卷九七五）

二四、天宝十二载十二月，黑衣遣使献马三十匹。（《册府元龟》卷九七一）

二五、天宝十三载（公元七五四年）四月，黑衣大食遣使来朝。（《册府元龟》卷九七一）

二六、天宝十四载（公元七五五年）七月，黑衣遣使贡献。（《册府元龟》卷九七一）

二七、天宝十五载(公元七五六年)七月，黑衣大食遣大酋望二十五人来朝。（《册府元龟》卷九七一）

二八、至德初（公元七五七年）大食国遣使朝贡。（《册府元龟》卷九七一）

二九、乾元元年（公元七五八年）五月壬申朔，回纥使多乙亥阿波八十人，黑衣大食酋长闹文等六人，并朝见，至阁门争长。通事舍人乃分左右，从东西门并入。（《册府元龟》卷九七一）

三十、上元元年（公元七六〇年）十二月，宴白衣使婆谒使等十八人于延英殿会。（《册府元龟》卷九七一）

三一、宝应元年（公元七六二年）五月戊申，黑衣大食遣使朝见。（《册府元龟》卷九七二）

三二、宝应元年十二月，黑衣大食遣使朝见。（《册府元龟》卷七五二）

三三、大历四年（公元七六九年）正月，黑衣大食遣使朝贡。（《册府元龟》卷九七二）

三四、大历七年（公元七七二年）十二月，大食遣使朝贡。（《册府元龟》卷九七二）

三五、大历九年（公元七七四年）七月，黑衣大食遣使来朝。（《册府元龟》卷九七二）

三六、贞元七年（公元七九一年）正月，黑衣大食遣使来朝。（《册府元龟》卷九七二）

三七、贞元十四年（公元七九八年）九月丁卯，以黑衣大

食遣含嵯、焉鸡、莎比三人并为中郎将，放还番。（《旧唐书》卷一九八，《册府元龟》卷九七六）

大食的穆尔威叶建立伍麦叶王朝于叙利亚的大马士革，色尚白，我国史书呼为“白衣大食”，传十四朝，历八十九年（公元六六一年——七五〇年），亡于阿拔斯王朝。艾卜勒·阿拔斯（《唐书》译为阿蒲罗拔）建立阿拔斯王朝于伊拉克巴格达，色尚黑，我国史书称为“黑衣大食”，传三十七朝，历五百零八年（公元七五〇——一二五八年），亡于蒙国旭烈兀。我国史书对天宝六年（公元七四七年）以前的使者，只称大食使者，是指白衣大食使者，他们是从大马士革来的。自天宝十一年（公元七五二年）以后使者，则明确写为黑衣大食使者，从巴格达来，这表示了朝代的更换。还有《册府元龟》载上元元年（公元七六〇年）“宴白衣使婆竭使等十八人于延英殿会”。又载大历七年（公元七七二年）“大食遣使朝贡”，这两次使者实际指建都于西班牙的伍麦叶王朝。因叙利亚伍麦叶王朝的遗族阿卜杜·赖哈曼逃至西班牙，重建伍麦叶王朝于哥尔多华，传二十四朝，历二百七十五年（公元七五六——一〇三一年）。他们从遥远的西班牙，还派使节来唐，看出他们对中国的经济文化交流的重视了。

唐代的大食贡使商人们，骑着高高的骆驼，经中亚细亚、天山南路，以达长安。长安城内番客多至四千余户。胡人之多，

"藁街充斥"。① 而尤以阿拉伯波斯人在商业界居主导地位。唐代特置互市监，掌理外国贸易事务，征收关税。当时长安城内有"西市"，阿拉伯、波斯商人聚集于此。有"波斯店"，虽然店冠以波斯二字，实则阿拉伯商人亦包括在内。街市上有胡人卖饼者，更有卖香药的阿拉伯人开设的药铺，唐代的牛肃，在其所著《纪闻》中写道："段子（磬）天宝五载（公元七四六年）行过魏都，舍于逆旅，逆旅有客焉，自驾一驴，市药数十斤，皆养生辟谷之物也，而其药有难求未备者，日日于市邸谒胡商觅之。"② 《纪闻》中还记载了一则大食商人买水珠的故事：

"大安国寺，睿宗为相时旧邸也。即尊位，乃建道场焉。王尝施一宝珠，令镇常住库。寺僧纳之柜中，殊不为贵也。开元十年，寺僧造功德，开柜阅宝物，将货之。见函封曰：'此珠值万亿'。僧共开之，状如片石，赤色，夜则微光，光高数寸。寺僧议曰：'此凡物耳，何得值亿万也？试卖之。于是市中令一僧监卖，且试其酬值。居数月，贵人或有问者。及观之，则曰：'此凡石耳，瓦砾不殊，何妄索直？'皆嗤笑而去。僧亦耻之。十日后或有问者，知其夜光，或酬价数千，价益重矣。月余有西域人阅寺求宝，见珠大喜，偕顶戴于首。胡人，贵者也。使译问曰：'珠价值几何？'僧曰：'一亿万。'胡人抚弄迟回而去。明日又至，译谓僧曰：'珠价诚值亿万。然胡客久。今有

① 《旧唐书》卷一九八"西戎传赞"曰："大蒙之人，西方之国，与时盛衰，随世通塞。勿谓戎心，不怀我德。贞观开元，藁街充斥。"

② 《太平广记》卷二十八，"鉴鉴"条。

四千万，求市可乎？’僧喜，与之谒寺主。寺主许诺。明日纳钱四千万贯，市之而去。乃谓僧曰：‘有亏珠价诚多，不贻贵也。’僧问胡从何而来，而此珠复何能也。胡人曰：‘吾大食国人也。王贞观初通好，来贡此珠。后吾国常念之，募有得之者当授相位。求之七八十岁，今幸得之。此水珠也，每军行休时掘地二尺，埋珠于其中，水泉立出，可给数千人，故军行常不乏水。亡珠后，行军每苦渴乏。’僧不信。胡人命掘土藏珠。有顷，泉涌，其色清冷，流泛而出。僧取饮之，方悟灵异。胡人乃持珠去，不知所之。”①

这个故事不但说长安市上有大食胡客，还明确说贞观年间大食与唐通好。

旅居长安的番客人数日渐增多，自然会与中国人发生婚姻及其他方面的社会关系，如《资治通鉴·唐纪四八》贞元三年条载：②

“初，河西陇右既没于吐蕃，自天宝以来，安西北庭奏事及西域使人在长安者，归路既绝，人马皆仰给于鸿胪礼宾……李泌知胡客留居长安久者或四十余年，皆有妻子，买田宅，举质取利，安居不欲归。命检括胡客有田宅者，凡得四千人，将停其给。胡客皆诣政府诉之。泌曰：

① 《太平广记》卷四〇二，“水珠”条。
② 《资治通鉴》卷二三二。

'……岂有外国朝贡使者，留京师数十年不听归乎？今当假道于回纥，或自海道，各遣归国。有不愿归，当于鸿胪自陈，授以职位，给俸禄、为唐臣……。'于是胡客无一人愿归者。泌皆分隶神策两军，王子使者，为散兵马使或押牙，余皆为卒。……鸿胪所给胡客，才十余人。岁省度支钱五十万缗。"

这些"胡客"在长安有妻子，有田宅，有谋生之道——"举质取利"。但还要唐政府供给生活费用。他们并非全是使臣，当然有许多商人在里边。德宗朝宰相李泌让他们任军官，或当神策军，或为牙客。《唐会要》① 也记载说："贞观二年六月十六日敕诸番使人，所娶得汉女为妾者，并不得将还番。"他们之中是否有穆斯林在内，从文字本身不得而知，但依上文所引贞元三年四千胡人归化事来看，定有许多穆斯林在内。因胡客归国既要假道于回纥，或从海道遣归其国，则定有不少阿拉伯、波斯等国穆斯林在内，这恐无疑义。

天宝十四年安禄山兵叛，连陷两京。肃宗至德元年（公元七五六年）阿拔斯朝哈里发曼苏尔应中国皇帝的请援，派遣军队到中国来，帮助唐肃宗平定内乱，收复西京（长安）和东京（洛阳）。战争结束后这批军队留在中国安家落户。《旧唐书·大食传》载："至德初，大食遣使朝贡；代宗为元帅，亦用其国兵以收两都。"《旧唐书·代宗本纪》载称："至德二年九月（公元七五七年），肃宗在岐，广平郡王为天下兵马元

① 《唐会要》卷一〇〇。

帅，率朔方、安西、回纥、南蛮、大食等二十万以进讨，贼将张通儒弃城走，遂克京城。”《册府元龟》亦载称①：“至德二年九月，元帅广平王领朔方、安西、回纥、大食兵十五万，将收西京。……十二月，贼军大溃，余军入城中，嚣声辄夜不止。癸卯，元帅广平王整军容长安。中军兵马使濮固怀恩领回纥及南蛮、大食等军，从城南过浐水东下营。”

平定安禄山的是一支联合部队，于收取长安以后，史书中则多提“回纥”，而于其他方面部队很少提及，这可能是因回纥是主力部队的原因，回纥也实际包括并代表了这支联合部队。这支部队曾在陕西大荔县南之沙苑留住。《旧唐书》载：肃宗还京，叶护辞归，奏曰：“回纥战兵在沙苑。今且归灵夏取马，更为陛下取范阳余孽。”《资治通鉴》②亦称：“壬戌，广平王俶入东京。回纥意犹未厌，俶患之。父老请率罗锦万匹以赂回纥，回纥乃止。”……东京既收复，回纥人和这支联合部队之职务，照契约亦完了。故于至德二年，冬，十月，“癸酉，叶护自东京还，上命百官迎之于浐水东长乐驿。上与宴于宣政殿。叶护奏以军中马少，请留其兵于沙苑，自归取马，还为陛下扫除范阳余孽。上赐而遣之。”上述两处记载都说回纥留兵于沙苑，盖沙苑本唐时监牧重地，即为皇室御马场。从此这支平定安禄山的部队，就在这块监牧善地屯垦牧养了。杜甫的诗《留

① 《册府元龟》卷九七三。
② 《资治通鉴》卷二二〇。

花门》中也说："沙苑临清渭，泉香草丰洁。渡河不用船，千骑常撇烈。"这正说的是平定安禄山的胡人部队进驻沙苑的情形。回纥人当时并不信仰伊斯兰教，他们之中可能因有大食人在内，故将伊斯兰教的宗教信仰、生活习俗在这块胡人聚集的地方逐渐传播开了。到了明代，沙苑成了回回民族聚居的地区。自古以来，沙苑回民经营农业、干果业、园艺业、畜牧业。其所产枣、梨、西瓜、瓜子畅销于西北各地。牛羊毛、皮革也是当地的特产。沙苑还出产各种药材。而且在沙苑一带又发展了棉花业、牛羊贩卖业、牛羊屠宰业、各种货物的运输业、茶商业、盐商业、古董业等等。到了明代，这一带也成了国内伊斯兰教宗教学术的中心，同州府之渭南、大荔有"小麦加"之称，著名的经堂教育创始人胡登洲即出生并活动在这里。一九五八年第十一期《历史研究》发表的卡米勒尔·雅德的《中国与阿拉伯之间的历史关系》一文中也说：当安史之乱时，唐明皇曾向阿拉伯帝国请援，阿拉伯帝国曾派兵应援。事后，唐朝皇帝答应这支援唐官兵可以留住在长安，允许他们和中国女子结婚，并在公元七六二年（唐代宗宝应一年）敕建清真寺一座。阿拉伯人的这种说法，可备一说。一九六二年前后作者曾在宁夏平罗、永宁、吴忠等地搜集民间文学，发现在宁夏回族人民中广泛地流传着"唐王搬请回回降妖"、"三千唐兵换三千回回兵"的故事，和"老蛮子拉稀屎，累得提不起"① 的歇后语，

① "老蛮子"是金元、西夏时对汉人的一种不礼貌的称呼。此处说三千唐兵不服水土而拉肚的情况。

这些歇后语和故事恐“事出有因”，它还是曲折地反映了和暗示了大食人助唐平定安禄山及以后留居中国的历史事实。

据波斯作者努尔丁的记载，公元八世纪初，当伍麦叶王朝时代（白衣大食），有许多十叶派的穆斯林和阿里的后裔，因逃避伍麦叶王朝的迫害，逃到呼罗珊，而伍麦叶王朝对他们搜索甚紧，他们便逃到中国，在长安作了牙客，直至近代西安回民从事牙客经纪、珠宝业者不少，这是历史生活所遗留的痕迹。甚至在陕西，阎的木的宗教习俗中还可看到一些十叶派礼俗的蛛丝马迹。

唐代阿拉伯、波斯穆斯林商人，由陆路来长安者，既有商业之便，又借军事之利，日益繁盛。由长安向东到达河南、山西、河北、山东一带，但至唐玄宗时，于开元二年、天宝二年两下敕令，禁止互市。实行与西域经济绝交，封锁交通。中西交通陆地往来渐绝，阿拉伯、波斯商人遂转由海道而来，他们多由海道以达珠江畔之广府（今广州），时广州为通商大埠，万客云集，繁盛异常。唐政府特置“市舶司”的机构，任命“市舶使”的官员，以管理进出口之商务。阿拉伯历史学家和地理学家麦斯俄迭（卒于公元九五七年）曾描写广府说：

> “广府是一个大城市，位于一条大河的岸上，这条大河是流入中国海的。城与海之间，相距六七日的途程。从巴士拉、西拉夫、阿曼、印度各城市、桑夫群岛和其他国家的船支，载运各种商品开进这条大河，一直开到广府附近。广府城人烟稠密，仅仅统计伊斯兰教人、基督教人、

犹太教人和火祆教人就有二十万人。”

《旧唐书·李勉传》① 云：“大历四年，除广州刺史，兼岭南节度观察使。……前后西域舶泛海至者，岁才四五。勉性廉洁，舶来都不检阅。故末年至者四千余。”若以每舟容载二百人计之，四千余舶当载人至八十万余。一年之中，每日有十一舶进口，二千二百余人登岸。唐时广州海外贸易之盛，可以想见。《全唐文》载王虔休之《进岭南王店使院图表》② 一文中讲到毗邻广州之潮州外国贸易事，看出德宗时，番商列肆而市，其互市之繁荣景象。其文略云：“由是梯山航海，岁来中国。……臣匪躬近得海阳旧馆，前临广江，大艦飞轩，高明式叙，崇其栋宇，辨其名物，陆海珍藏。循公忘私，俾其戴天捧日，见圣人一家之为贵；穷祥极瑞，知天子万方之可存。今年波斯、古逻本国二舶，顺风而至。亦云：诸番君长，远慕望风，宝舶荐臻，倍于恒数。臣奉宣皇代，临而存之，除贡进备物之外，并任番商列肆而市，交通夷夏，富庶于人……。”随着广州外贸的兴起，商人云集，阿拉伯籍的名医亦来乔居，苏颂《图经本草》云：郑相国为南海节度七十有五，越地卑湿，伤于内外，众疾俱作，有诃陵国舶主李摩诃传‘补骨脂’方并药，此为一例也。

唐代互市港中，贸易最盛，番客最多者，首推广州，其次为扬州。扬州于有唐一代，商业之兴旺冠天下。因其地处要

① 《旧唐书》卷一三一。
② 《全唐文》卷五一五。

冲，居长江与运河之交叉点，实为南北之枢纽，为北上开封、长安必经之地，故阿拉伯、波斯穆斯林商人经常活动于此。《太平广记》载：

“司徒李勉，开元初作尉浚仪。秩满，沿汴将游广陵。行至睢阳，忽有波斯胡老疾，策杖诣勉曰：‘异乡子抱恙甚殆，思归江都，愿托仁荫。’勉哀之，因命登舻，仍给饘粥，胡人极怀惭愧，因云：‘我本王贵种也，商贩于此，已愈二十年，家有三子，必有求吾来者。’不日舟至泗上，其人疾亟。……抽刀扶股，珠出而绝。勉遂资其衣衾，瘞于淮上。……即抵维扬，寓目旗亭，忽与群胡左右依随，因得言语相接，傍有胡雏，质貌肖逝者。……即究问事迹，乃亡胡之子。告瘞其所，胡雏号泣，发墓取而去。”①

这位波斯商人“商贩于此，已逾二十年了。”看来扬州是他的“坐庄”之地，而行商于各地；旗亭一地，而有群胡，可见当时扬州番客之众了。故明谢肇淛曰：“唐时扬州常有‘波斯胡店’，《太平广记》往往称之。”② 透过《太平广记》有关番客珠宝、商胡市药的这些近乎神奇的故事，可以曲折地透视到唐代扬州阿拉伯、波斯商人从事珠宝香料买卖和医药活动的影子，可以窥见历史生活之一斑。

“杜陵韦弇，字景昭。开元中……东游至广陵，因以其宝集于广陵市。有胡人见而拜曰：‘此天下之奇宝也。

① 《太平广记》卷四百二，“李勉”条。
② 《五杂俎》卷十二。

虽千万年，人无得者，君何得而有？’弇以告之，因问曰：‘此何宝乎？’曰：‘乃玉清三宝也。’遂以数千万为值而易之。弇由是建甲第，居广陵中为豪士。”①

“令小吏持往扬州卖之，冀有识者。诫之：若有买者，但高举其价，看到几钱。其人至扬州四、五日，有胡求买。初起一千，累增其价至三百贯纹，胡辄还之，初无酬酢。人问胡曰：‘是句容县令家物，君必买之，当相随去。’胡因随之句容。县令问：‘此何物？’胡云：‘此是鲇鱼之精，亦能销人腹中块病，有人患者，以一片如背端，绳系之，置病所，其块即销。我本国太子少患此病，文求愈病者，赏之千金。君若见卖，当获大利。’令竟卖半与之。”②

《新唐书·田神功传》载：“神功兵至扬州，大掠居人，发冢墓。大食、波斯贾胡死者数千人。”③贾胡死者数千人，可以想见番客来者之多了。

《全唐文》载，文宗太和八年（公元八三四年）上谕云：“南海番舶，本以慕化而来。固在接以仁爱，使其感悦。如闻比年长吏，多务征求，嗟怨之声达于殊俗。况朕方宝勤俭，岂爱遐琛，深虑远人未安，率税犹重，思有矜恤，以示绥怀。其岭南、福建、扬州番客，宜委节度观察使常存加问。除舶脚、收

① 《太平广记》卷四〇三，“玉清三宝”条。
② 《太平广记》卷二百二十，“句容佐史”条。
③ 《新唐书》卷百四十四，“田神功传”。

市、进奉外，任其往来通流，自为交易，不得重加税率。”①

泉州为福建海外出入之门户，上文引文宗太和八年上谕，公元九世纪半时，外商来集之地，扬州外尚有岭南、福建二道，足见唐中叶以后，番客来福建之泉州通商。《唐会要》载称：“天佑元年（公元九〇四年）六月，授福建道（三）佛齐国入朝进奉使都番长蒲诃粟（栗）宁远将军。”② 故明何乔远《闽书》写伊斯兰教来华的历史说：“呜喊叭德圣人门徒有四大贤人，唐武德中（公元六一八——六二六年）来朝，遂传教中国。一贤传教广州，二贤传教扬州，三贤四贤传教泉州。卒葬此山（泉州东南郊外之灵山），然则二人唐时人也。”③ 这最后一条史料，虽出自明朝人的记载，但据日本人桑原骘藏考证，这个传说系出于宋以前，大约始于唐中叶以后。根据史书，参照伊斯兰教来华传说，唐代泉州之通商更早于他处。

侨居在长安、广州、扬州、泉州各通商口岸的穆斯林商人日益增加，他们聚居一处，称为“番坊”。人多了，矛盾也就产生了，不免发生各种纠纷。怎样通过一种适当的方式解决居住在番坊中的穆斯林中的问题，以保证贸易和社会生活的照常进行。于是，唐朝政府指令番坊中的穆斯林推选出“最有德望”的一二人，由唐政府委任他们作“都番长”，番坊中设立管理机构叫“番长司”。而这些担任“都番长”的人，大都是当地管

① 《全唐文》卷七十五。
② 《唐会要》卷一百。
③ 《闽书》卷七。

理伊斯兰教务的“筛海”（教长）和管理民事的“尕锥”（宗教法官），他们是穆斯林宗教生活的领导者和穆斯林间争议的裁决者。他们除了调解纠纷、判断曲直，及领拜、宣教、祈祷外，还负有招徕海外商船来华通商贸易的责任。《萍州可谈》载：“广州番坊，海外诸国人所居住。置番长一人，管勾番坊公事，专切招邀番商。”① 实际上番坊是一种政教合一的社会组织形式。《唐律疏议》载：“诸化外人同类自相犯者各依本俗法，异类相犯者以法律论。”②

唐宣宗大中五年（公元八五一年）阿拉伯商人苏莱曼在其游记中记述当时广州的“番坊”的情形如下：

> “中国商埠为阿拉伯人麕集者曰康府。其处有伊斯兰教掌教一人，教堂一所。……各地伊斯兰教商贾既多居广府，中国皇帝因任命伊斯兰教判官一人，依伊斯兰教风俗，治理穆斯林。判官每星期必有数日专与穆斯林共同祈祷，朗读先圣戒训。终讲时，辄与祈祷者共为伊斯兰教苏丹祝福。判官为人正直，听讼公平。一切皆依《古兰经》、圣训及伊斯兰教习惯行事。故伊拉克商人来此方者，皆颂声载道也。”③

这则记载说明公元八五一年，广州已有一座礼拜寺，主持者是一个主持宗教的人，是一个司法的人，也可能是一个管理商务的人。穆罕默德·哈桑《中世纪穆斯林旅行家》一书，在

① 《萍州可谈》卷二。
② 《唐律疏议》卷六。
③ 张星烺：《中西交通史料汇编》第二册，201页。

评价公元九世纪中叶旅行家苏莱曼时，也谈到“侨居中国的穆斯林有自己的教长、法官等职权，不仅限于广州，其他中国城市，有穆斯林的地方，就有穆斯林的法官、教长、寺院和市场。”①

从上述资料中也可以看出，随着穆斯林商人的大批来华，适应着穆斯林宗教生活、商业经济、风俗习惯之需要，已有宗教职业者来华，那么伊斯兰教什么时候传入中国的？传说不一，尚无定论。有的说是隋开皇年间传入中国，有的说是唐武德年间传入的，有的说是贞观年间传入的，也有的说是永徽年间传入的。在我国史籍中，关于伊斯兰教的记载，最早记于唐杜环《经行记》中，此书已佚，只在杜佑的《通典》中保存一二。杜环是杜佑的族子，天宝年间曾随高仙芝的军队西征。后高仙芝在中亚怛逻斯一战，于天宝十年（公元七五一年）被阿拉伯军队打败，杜环亦被俘虏，带至西海，留居阿拉伯十二年，在宝应初年(公元七六二年)才附商贾船舶，由广州归国。杜环在他的囚虏生活中，免不了受伊斯兰教宗教生活的熏陶，或由于他的实地见闻，对大食人的风俗习惯，甚为熟悉。所以他较准确而扼要地记载了伊斯兰教的教法：真主独一的信仰、礼拜斋戒、行为规范、饮食衣著、有关禁忌等等，都讲到了。《经行记》文曰：

“（大食）一名亚俱罗，其大食王号暮门，都此处。

① 穆罕默德·哈桑：《中世纪穆斯林旅行家》159页。

其士女瑰伟长大，衣裳鲜洁，容止闲丽。女子出门，必拥蔽其面，无问贵贱。一日五时礼天。食肉作斋，以杀生为功德。系银带、佩银刀。断饮酒，禁音乐。人相争者，不至殴击。又有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登高坐为众说法，曰：'人生甚难，天道不易。奸非劫窃，细行谩言，安已危人，欺穷虐贱，有一于此，罪莫大焉。凡有征求，为敌所戮，必得生天。杀其敌人，获福无量。'率土禀化，从之如流。法唯从宽，葬唯从俭。"①

"诸国陆行之所经，山胡则一种，法有数般。有大食法、有大秦法、有寻寻法。……其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累，不食猪狗驴马等肉。不拜国王父母之尊，不信鬼神，祀天而已。其俗每七日一假，不买卖，唯饮酒，谑浪终日。"②

《通典》又引《经行记》文云：

"从此至西海以来，大食、波斯掺杂居止，其俗礼天，不食自死肉及宿肉，以香油涂发。"③

《通典》中的"大食传"与《新旧唐书》中的"大食传"大致相同。皆说永徽二年（公元六五一年）大食始来朝，并未说到关于传教的事，而最早讲到伊斯兰教传入中国之时期的则为《明史·西域传》其文云：

①② 《通典》卷一九三。

③ 《通典》卷一九四。

隋开皇中其国撒哈八撒阿的斡葛尔思，始传其教入中国。迄元世，其人遍于四方，皆守教不替。”

这个说法是根据西安化觉巷清真寺王铁所撰《创建清真寺碑记》，此碑文已经中外学者鉴定为伪托，实为明代产物，绝非唐碑。而元至正八年定州《重建礼拜寺记》，对伊斯兰教的传入称“隋开皇中”。后此二年的元至正十年泉州《重修清净寺碑记》亦曰“隋开皇七年”。回族人的著作《天方正学》、《清真释疑补辑》中也持隋文帝时传入说。考“隋开皇中”则为公元五八一年——六〇〇年，此时穆罕默德还没传教。从公元六一〇——六二二年才开始在麦加宣传伊斯兰教，公元六二二年迁都麦地那，始为伊斯兰教之纪元元年，要说伊斯兰教于纪元前二、三十年传入我国，很难成立。

明何乔远《闽书》说唐武德年间传入中国，其文曰：

“默德那国，有吗喊叭德圣人，生于隋开皇元年。圣真显美，门徒有四大贤人。唐武德中来朝，遂传教中国。一贤传教广州，二贤传教扬州，三贤四贤传教泉州，卒葬此山。”①

刘智《至圣实录补遗真教寺记》说，伊斯兰教是唐太宗年间传入的，回族中流传的《西来宗谱》也说回回传入中国实始于唐太宗贞观二年（公元六二八年）。

这些记载均见于明代以后的著作，明以前的则无有，是否

① 《闽书》卷七，“方域志灵山条”。

可靠，令人怀疑。陈垣先生对此说："欲知回回教进入中国的源流，应先知中回历法之不同。""又回历纪元，明已来皆谓始于隋开皇十九年己未（西五九九），其误，因洪武十七年甲子采用回历时，为回历七百八十六年，由此按中历上推七百八十六年，故有此说。若按回历上推七百八十六年，则实为唐武德五年壬午（西六二二），与开皇己未说，相差至二十三年。此二十三年，为研究中国回教源流者一大症结。""……《西来宗谱》其言回教入东土之始，谓始自唐贞观二年，识者多鄙此书为不足信，然一考其说之由来，亦由误算年数，非有意作伪可比。所谓贞观二年者，实永徽二年也。""贞观二年与永徽二年，适差二十三年，其说本不谬，特误算耳。"① 据此则伊斯兰教之传入中国，确始于永徽二年了。这是目前一般所承认的说法。但亦有令人怀疑之处。《唐书》及《册府元龟》中皆说大食于永徽二年始遣使朝贡，此使节之来或为政治经济方面的关系，并未说传教的事；元明两代采用回回历法，这时的回回数学家、天文学家都是很有学问的，只要一看至今尚存的《元秘书监志回回书籍》就可得知。他们参与改革中国历法，当然懂得中回历之不同，想来在伊斯兰教的传入时间上，似不应有推算上的错误。如果前人有推算上的错误，他们也不能不予以改正的；伊斯兰教传入的标志是什么呢？是礼拜寺的修建，是宗教职业者的到来，是穆斯林商人的到来，且伊斯兰教在中国的

① 陈垣：《回回教入中国史略》见《中国伊斯兰史纲要参考资料》。

土地上是不主动向教外人士宣传说教的，故苏莱曼说九世纪"中国至是时，仍无一人信回教者。"所以要给伊斯兰教传入中国确定一个确切的绝对的年月，看来是有困难的，我们只能把它大致推断在一个相对的历史时期里。

穆斯林商人的商业经济活动，使他们和唐朝人民有了广泛的接触，从而就有了学习汉文化的良好机会。北宋初钱易《南部新书》称："（唐）大中以来，礼部放榜，岁取三二人姓氏稀僻者，谓之色目人，亦谓曰榜花"。征之史实，信不诬也。唐宣宗大中二年（公元八四八年）汴州刺史、宣武军节度使卢钧推荐阿拉伯人李彦升，考中了唐朝的进士。唐代进士最为荣誉。试进士，须通五经，明时务。李彦升竟得第，可见其汉学造诣相当深厚了。经近代陈垣先生发现《全唐文》载"华心说"一文，记李彦升登进士第事，作者陈黯，字希孺，唐时颍川人。"华心说"其全文曰：

"大中初年，大梁连帅范阳公得大食国人李彦升，荐于阙下。天子诏春司考其才。二年以进士第名显。然所宾贡者不得拟。或曰：'梁大都也，帅硕贤也。受命于华君，仰禄于华民。其荐人也，则求于夷。华不足称也邪？夷人独可用也邪？吾终有惑于帅也。'曰：'帅真荐才而不私其人也。苟以地言之，则有华夷也。以教言亦有华夷乎？夫华夷者辨在乎心。辨心在察其趣响，有生于中州而行戾乎礼义。是形华而心夷也。生于异域而行合乎礼义。是形夷而心华也。若卢绾少卿之叛亡，其夷人乎？金日磾之忠

赤，其华人乎？繇是观之，任其趣响耳。今彦升也，来从海外。能从道祈知于帅，帅故异而荐之，以激夫戎狄。俾日月所烛，皆归乎于文明之化。’盖华其心而不以其地也，而又夷也。作‘华心’”。①

说起唐代的李彦升，我们不能不谈到五代时西蜀的归化波斯人文学家、药物学家李珣的事迹来。按《十国春秋》载称：

“李珣，字德润，梓州人，昭仪李舜弦之兄也。珣以小辞为后主（王衍）所赏，尝制《浣溪纱词》，有‘早为不逢巫峡夜，那堪虚度锦江春。’词家互相传诵，所著有《琼瑶集》若干卷。”②

从何光远《鉴戒录》看出，他乃是出生四川梓州的波斯人，所以当时人士称他为“土生波斯”。其文曰：“李珣字德润，本蜀中土生波斯。少小苦心，屡称宾贡。所吟诗句，往往动人。”③他兄弟姐妹共五人，妹妹李舜弦是前蜀后主王衍的妃嫔，擅长写作，有“蜀宫应制诗”等篇章。吴任臣《十国春秋》卷三八有《昭仪李氏传》，记其身世。李珣另一个排行老四的弟弟叫李玹，《茅亭客话》说：

“李四郎名玹，字廷仪。其先波斯国人，随僖宗入蜀，授率府军。兄珣有诗名，预宾贡焉。玹举止温雅，颇

① 《全唐文》卷七六七。

② 《十国春秋》卷四四“李珣传”。又，李珣《浣溪纱》词其三：“访旧伤离欲断魂，无因重见玉楼人，六街微雨湿香尘。早为不逢巫峡梦，那堪虚度锦江春，遇花倾酒莫辞频”。

③ 《鉴诫录》卷四。

有节行，以鬻香药为业。善弈棋，好摄养，以金丹延驻为务。暮年以炉鼎之费，家无余产，唯道书药囊而已。”①

李珣的《琼瑶集》若干卷，已经亡佚。但，从李调元所辑《全五代词》知珣有“渔父歌”三首流传下来，其一曰：

木兰接冲十余里，信船归去卧看书，轻爵禄，慕玄虚，莫道渔人只为渔。②

他还有十首“南乡子词”流传下来，写成都的风土人情，其八曰：

渔市散，渡船稀，越南云树望中微，行客待潮天欲暮，送春浦，愁听猩猩啼瘴雨。

除此，《全唐诗》第十二函第十册录有珣诗词五十四首。③其妹李舜弦于《全唐诗》中存诗三首。④《花间集》收有珣词三十七首。⑤从《巫山一段云》其二看出其为词感情细腻，构思奇巧，驾驭词法写作技术实臻神化境地，一个归化的“土生波斯”，于词学方面达到这个水平，殊非易事。李珣在词学方面的成就，使我们想起元代的萨都剌，清代的纳兰性德，他们都是进入中原接触汉文化后，在文学事业上，一下就达到登峰

① 《茅亭客话》卷二“李四郎条”。此处说弦“其先波斯国人，随僖宗入蜀。”考《旧唐书·李汉传》中，有献沉香亭子材的李苏沙，他是贩卖香药的波斯人，后归化我国。此李苏沙或当为弦之祖辈也。

② 《全五代词》卷四六。

③ 《全唐诗》卷七六〇、八九六。

④ 《全唐诗》卷七九七。

⑤ 《花间集》卷第十所收李珣词三十七首，即：浣溪纱四首，渔歌子四首、巫山一段云二首、临江仙二首、南乡子十首、女冠子二首、酒泉子四首、望远行二首、菩萨蛮三首、西溪子一首、虞美人一首、河传二首。

造极的地步，而成为一代文学之佼佼者。兹录《巫山--段云》其二如下：

古庙依青嶂，行宫枕碧流，水声山色锁妆楼，往事思悠悠。

云雨朝还暮，烟花春复秋，啼猿何必近孤舟，行客自多愁。

李珣的成就不仅在文学方面，还在药物学方面。李珣的祖先是归化中国的波斯人，其祖辈以经营海外载运而来的香药为业，因此使李珣对海药的性质、功能必然很熟悉，故著有《海药本草》一书，多记海外名香奇药。李时珍《本草纲目》曰："《南海药谱》即《海药本草》也。凡六卷，唐人李珣所撰。"① 这部书对药物的气味和主治，都有许多发明，补充了《神农本草》、《名医别录》、《唐本草》、《食疗本草》、《本草拾遗》等书之不足。如艾纳香，陈藏器谓能"治癣辟蛇"，而李珣还说它"可取寸白，合蜂窠治脚气良。"又如迷迭香，陈藏器说它"性温无毒烧之去鬼。"而李珣纠正说"性平不温"。至于"烧之去鬼"一语，这种说法，当为明显的错误，故李珣纠正说它"合羌活丸烧之辟蚊蚋。"又如菴摩勒，《唐本草》说它是"甘寒无毒"，而李珣则纠正为"苦酸甘微寒濇"；零陵香

① 《本草纲目》卷一"序例"。又，《本草纲目》说："珣盖肃代时人，收采海药，亦颇详明。"唐时有两个李珣，一为唐睿宗李旦的孙子，一为五代人李弦的哥哥。前者《旧唐书》睿宗三子传说其死于玄宗天宝三年前，不得下为肃宗、代宗时人。且《旧唐书》明明说他"早卒"，无事迹可传，不可能写《海药本草》这样的书。

--药，人们只知其治心腹恶气齿痛鼻塞，而李珣发现了它的“偏胜”，多服令人气喘。另外，李珣还介绍了十五种《唐本草》等书所不载的海外药物，如车渠、金线钒、波斯白矾、瓶香、宜男草、藤黄、师草子、莎木面、返魂香、海红豆、落雁木、奴会木、无名木、海蚕、郎君子等。又如《海药本草》说：“师草，……一名然谷，中国人未曾见也。”

在唐代中国人也不怕狂风巨浪，历尽千辛万苦，前往阿拉伯诸国贸易学习，成书于公元九八八年的阿拉伯人阿布尔——法拉兹·伊本·阿布·雅卡布·纳丁的《科学书目》中，记载了公元九、十世纪之交的名医拉齐（公元八五〇——九二五年）所说的故事，拉齐说：“有一位中国学者到我家，他在本城（大概巴格达）住了一年左右。他化了五个月时间学会阿拉伯文，确实达到讲的流利，写的通顺。当他决定回国时，他早一个月左右对我说：‘我快要离开了，如果有人愿意在我走之前为我读盖伦（公元一二九——一九九年，希腊医学家）的十六卷著作，让我写下，我将非常高兴。’我告诉他这点时间还不够抄录他的一小部分。但他说：‘我求你在我走之前，把你的全部时间都给我，并且尽快地读给我听，让我写下，你会看到，我将写得比你读得还快。’这样，我和我的一个学生便尽快地读盖伦的著作给他听，而他却写得更快。起初我们不相信他能正确地抄录下来，直到我们校对了一下，发现他写得完全正确。我问他怎么能这样快？他说：‘在我国有一种称为速写的书法，即你所看到的。当我们想快写时，便用这种字体，然后再

把它转写成普通的字体。’”①这个故事说明公元十世纪初，古希腊医学家盖伦的著作至少有了中文译本。

唐代的阿拉伯、波斯穆斯林向中国输入了阿拉伯的药材，介绍了阿拉伯的药方，交流了阿拉伯的治疗技术。而且也从中国学习了汉学，学习了炼丹术、脉学，输入中国药物，也从中国学习了造纸技术，使造纸术西传。先是撒马尔罕建设了造纸工厂，后于公元七九三年阿拉伯人哈伦·阿尔·拉希德曾设造纸工厂于巴格达，公元八二五年大马士革也有了造纸工厂。从此，几百年间欧洲人用纸靠大马士革供给。公元十二世纪，欧洲人才经由阿拉伯学会了造纸技术。造纸术和稍后的印刷术的西传，对于欧洲文艺复兴起了促进作用。

唐代是我国封建社会高度发达的时期，是地主阶级充满信心的时代，它表现出了一种磅礴的气魄、广阔的胸怀。因此使我国传统的政治思想中“修文德以来之，既来之则安之”、“圣人能从天下为一家，中国为一人”、“夷狄而进于中国则中国之。”这些有利于民族团结、国家统一的积极的思想因素充分发扬，从而制定和执行了有利于友好团结的政策，结果出现了条条大路通长安，人人心向长安的时代风尚，出现了万方云集、华夷归心的盛世局面。

唐代阿拉伯、波斯穆斯林商人，犯险涉难，频繁来往于“丝绸之路”和“香料之路”，沟通了中西方文化的交往，加

① 转引自李约瑟《中国科学技术史》第一卷第二分册。

强了新疆与内地的联系，促进了沿途城镇的兴盛繁荣，也给我国中原和沿海城市带来了新的景象。他们传来的西亚、中亚文化对唐代人民生活都有影响。唐代阿拉伯、波斯穆斯林商人的商业活动，使唐代的社会经济有所上升。他们在唐代和以后宋元时期的长期的来华贸易，为此后我国封建社会内部产生资本主义经济萌芽因素，从一个方面作了准备。他们学习汉语的成果，丰富了我国的文化宝库，它是祖国文化传统中的一个组成部分。一个星星的出现，预示着满天星斗。唐代李彦升及李珣的出现和他们的文化成就，说明回回民族的先民们之善于学习，也预示着在历史的未来年月里，在回回民族的形成和发展过程中，他们在汉学方面将会获得更大的收获。应该指出一个突出的历史现象，回族先民们从一开始，对祖国的历史文化、典章制度，深怀景慕之情，孜孜以学。热爱祖国的历史文化，正是热爱祖国的具体表现。这种爱国主义的传统，在回回民族的形成和发展过程中，一直贯穿始终。《华心说》这篇文章，正是反映回族先民热爱祖国的一曲赞歌。

唐代是回回民族的萌芽时期，它的萌芽和伊斯兰教的早期传入，是建筑在回回先民们，即番客从事的商业经济基础之上的，番客们商业活动所到之地，便是回回民族和伊斯兰教扎根发芽之处。这时的回回民族的先民们基本上活动于东南沿海和内地各大商业城市。长安有留居四十年的胡客，扬州有商贩二十年的波斯胡。此时，他们的活动为以后宋元时期伊斯兰教进一步传播，和番客更大范围的贸易活动打下了基础。

商业经济的特点，决定回回民族在萌芽时期，就出现居住上的“大分散、小集中”的特点，“大分散”者，即散处各商业城市，“小集中”者，即在有的商业城市内有集中居住的“番坊”。

唐时，番坊内已有清真寺，有伊玛目主持教务，有宗教活动。那时的清真寺，看来是“政教合一”性质的。后世伊斯兰教各清真寺的“三掌教制”，① 与唐代番坊中清真寺之政教合一性质不无渊源和继承关系。

番坊是番客们的居住区域，这一直影响到后世回族人民以“坊”为清真寺之代称，或为回族人口和居住区的计算单位。如说清代宁夏城内有四坊、西安城内有七坊、南京城内有四十八坊。而很少言四座清真寺、七座清真寺、四十八座清真寺。历经千年，至今回族穆斯林谈及清真寺内事情，有时用阿拉伯语称“者麻尔提”、“麦斯只德”，而更多称“坊”。如说：坊上的事情，或说某某是某一坊的等等。盖其源则肇始于唐代之番坊也。反之，由今视古，亦足见“坊”在回回民族萌芽时期及形成过程和伊斯兰教传播发展的历史中，它和回回民族和回族穆斯林联系之紧密了。

① 我国清真寺有依玛目、穆安津、亥推布，译为掌教、赞教、衰教、被称“三掌教”。

关于元末泉州伊斯兰教研究的几个问题

陈达生

这里所指的元末，是元顺帝妥懽帖睦尔在位期间（1333～1368年）尤其指的是至正年间（1341～1368年）。随着中世纪世界巨港剌桐即在泉州论点的确立，已有大量的中外著名学者致力于元末泉州史的研究，并逐步开始元末伊斯兰史的专题研究，并获得显著成绩，为后来者之研究奠定了良好的基础。由于近年来新发现和发掘出来的泉州伊斯兰教文物史迹、族谱、文献等渐多，且史料新颖，使这一研究的范围顿为开阔，进一步深入这一研题显得十分必要。

1980年11月，在银川召开的西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会，对我的启发很大。西北代表的论文，将地方性的文献与伊斯兰教义、西北穆斯林传统、风俗相互对照、比较，从而较为客观透彻地分析和解释史、事。我考虑采取这一方法来研究元末泉州的伊斯兰史，可能有所突破。即：尽量发挥穆斯林本身的史料（包括其后裔的族谱）、碑刻、文物建筑、遗存等的作用，同时充分利用中文撰写的地方史籍（由于明代史料对元代色目人的记载，贬多于褒，常有不实之词与误、漏，使用时

尤要注意甄别真伪），将其与伊斯兰教义、穆斯林风俗比较、印证；把有关的史料还原到当时的、特定的历史条件、语言环境，以及客观存在的伊斯兰派系斗争中去，力求更详尽、客观地逐一解释元末泉州伊斯兰史的某些事件和名词。本文就是这样的一次尝试，尤其是第四部分的教派问题，纯属试验，目的在于早日就此问题求教于名家学者。

一、亦思巴奚

元末，始于泉州，漫延至福州、仙游、莆田，历时十年（1357～1366年）的战乱，影响最大者为当时侨居泉州的穆斯林商人。其前期五年以赛甫丁和阿迷里丁为首，后五年以那兀纳为首①，所率军队之核心称为“亦思巴奚”。

关于这一事件，《泉州府志》、《兴化府志》、《福建通志》、《闽书》、《八闽通志》、《元史》、《晋江县志》均有记载。略摘如下：“至正十七年（1357）三月，义兵万户赛甫丁及阿迷里丁据泉州叛。”②“至正十八年（普化帖木儿派人串通三旦八和安童），‘又贿泉州亦思巴奚调其兵进’。③“复贿泉

① 朱维干《元末蹂躏兴泉的亦思法杭兵乱》，载《泉州文史》1979第一期；庄为玑《元末外族叛乱与泉州港的衰弱》，载《泉州文史》1980年第四期。

② 《元史》卷四五·本纪，至正十七年。中华书局重刊本，936页；《晋江县志》卷十五·纪兵。

③ 《八闽通志》转引自《至正近记》。按《至正近记》为莆田人吴源所作，吴源者，见载于乾隆二十三年（1758）《莆田县志》卷二十一儒林传：“又名性传，明洪武三年（1370）任兴化县学教谕，后擢兴化府学教授”。

州阿迷里丁所部伊巴尔希兵进省。”① 余载“亦思巴奚”活动之事略之。上引文中，已出现“亦思巴奚”与“伊巴尔希”两称呼。据张星烺②、（日本）前岛信次③、朱维干、庄为玑④诸位先生的考证：“亦思巴奚”即“伊巴尔希”可勿庸置疑，并且由于吴源的关系，《八闽通志》转引《至正近记》的载文是最为可靠，“伊巴尔希”为“亦思巴奚”之误写。然而，对“亦思巴奚”的词义解释则值得商榷。

张星烺先生言：“《八闽通志》作亦思巴奚，《明文海》作伊巴尔希，乃番号，非人名。闽南人读奚如亥（heh）。亦思巴奚即Ispahan译音。《明史·西域传》作亦思巴罕，又作亦思弗罕，《元史》作亦思法杭，可知阿迷里丁、赛甫丁等皆波斯之回教徒也。伊巴尔希音误。”⑤ 朱维干先生言：“亦思法杭地名，在弘治《兴化府志》林以顺传里，译作亦思巴奚；《皇明世法录》作亦思把罕。本文定为亦思法杭，系根据《蒙兀儿史纪》的陈友定传（陈仁锡：皇明世法录卷八一，英译名作Ispahan）。亦思法杭城在今伊朗国都德黑兰之南二二六哩。

① 《福建通志》同治刊本，卷二二六《元外纪》。

② 张星烺《中西交通史料汇编》第三册，213页，注一，中华书局1978年第1版。

③⑤ （日本）前岛信次教授《元末の泉州と回教徒》英译本，载《东洋文库研究部纪要》第三十二卷，50页，1974年版。

④ 同上页注释①

……有一个赛甫丁，以舶商来泉州……勾结他的一个同类阿迷里丁，于至正十七年（1357）同踞泉州。要在沿海一带，建立一个亦思法杭王国。”① 庄为玑先生言：“《古今图书集成》及《福建通志》记载较详。赛甫丁及阿迷里丁皆波斯德黑兰城南294公里的“亦思法杭城”（Ispahan）人，他们善于经商，足迹遍及印度、中国，当时他们打算割据泉州港，建立一个所谓“‘亦思法杭’的独立王国。”② 上引者，均持“亦思巴奚”即波斯古城“亦思法罕”，其军队取名“亦思巴奚”是为了最终建立“亦思法罕国”的论点。

日本前岛信次教授早在1953年，即对此有过论述。认为：“赛甫丁和阿迷里丁军的核心力量是称为‘亦思巴奚’的骑兵部队。……我更倾向于认为‘亦思巴奚’是由波斯文‘亦思巴’——意即军队——派生出来的一个词（很可能是亦思巴奚泉州Ispah-i-chuanchou），与意为‘士兵’或‘骑士’的单词‘思巴奚’（sipahi）有关联。”③ 前岛信次先生的考证，可惜国内未见引用。

我完全赞同前岛先生的这一考证。“亦思巴奚”无疑为外文音译，以侨居泉州的穆斯林为主力的军队号称，当询之于阿拉伯、波斯或土耳其（突厥）文中，查阿拉伯文中有“思巴

① 朱维干《元末蹂躏兴泉的亦思法杭兵乱》，载《泉州文史》第一期，1—2页，1979。

② 庄为玑《元末外族叛乱与泉州港的衰弱》，载《泉州文史》第四期，23页，1980。

③ 同上页注释③50页。

奚”，意为十四世纪时土耳其不正规骑兵①，又有亦思巴奚，为阿拉伯语中的外来语，意为（法国陆军中的）阿尔及利亚骑兵，(英军中的)印度士兵②。土耳其语中有“思巴呵”(sipah)，为土耳其语中外来的波斯语，意谓：武装力量、骑兵、军队；又有“思巴奚”（Sipahi）亦为土语中外来波斯语，意谓：（土耳其历史上的）骑士（指在骑兵中服役的封建领主、贵族）；又有“思巴希格兰”（sipahioglam），意谓：土耳其历史上的军队中的骑兵（特殊兵种）部队③。再查波斯语，“亦思巴呵”（ispah）意指“大军”④；又有“思巴呵”（sipah supah）意指“军队、民兵、士兵、骑兵”⑤。由此可见，“亦思巴奚”（包括其在张星烺先生的注释中，认为闽南人读奚如亥/呵heh之是否)之词源于波斯文的音译，后遂被土耳其和阿拉伯语所延用。其本意指“骑兵、部队中的特殊兵种、民兵（非正规军、乡勇民团或即义兵）、中世纪的骑士”等等。

就此词义分析，其义之一有“民兵”，元代除蒙古人的军队为最上等的正规军外，设有义兵，指的是民间招募的，二等非嫡系军队。《元史·本纪》言“义兵万户赛甫丁、阿迷里丁

① 《阿拉伯语汉语词典》北京大学东方语言系阿拉伯语教研室编，商务印书馆1966年版，545页。

② 同上，23页。

③ 《新勒豪斯土耳其语英语词典》1890年初版，1968年伊斯坦布尔新版，1021页。

④ 《波斯语英语词典》1892年初版，1977年大不列颠第七版，47页。

⑤ 同上，651页。

叛据泉州”，恰与此词意同，或即一回事。后来，“亦思巴奚”（穆斯林自称）的外文译音更为响亮、豪迈、含意更广，遂不再前称，而通用此番语。其义之二有“骑士”，中世纪阿拉伯地方的穆斯林有一定地位者（贵族、封建采邑领主或其后代），服过役（或受过军事训练）的，或较自恃者，往往自称（号称）骑士，以示骠悍。元代重修泉州圣友寺为波斯设拉子人、著名的鲁克伯哈只；① “鲁克伯”即是一个称号，意指骑士（阿拉伯文）。泛海贾于泉州的穆斯林中，富商强豪或冒险家获有骑士称号者为数不少；而赛甫丁军中的中坚力量主要来自这一批人。因此命名“亦思巴奚”军，亦说得通。其义之三，指“骑兵”（军队中的特种部队）。赛甫丁军中以色目人为主，组织机动、强悍的骑兵队，因此命名亦有可能。见有至正二十二年（1362）三月，林珙败柳伯顺于莆城下，即因巧妙地利用了偶然来到的“亦思巴奚两骑士”②。

“亦思巴奚”即“亦思法杭”之推测值得商榷。根据已发现的史迹，宋元时代侨居泉州的穆斯林，即有来自巴士拉、哈姆丹、艾比奈、土耳其斯坦、施拉夫、设拉子、贾杰鲁姆、布哈拉、花剌子模、霍拉桑、亦思法罕（杭）、大不里士、吉兰尼等地；其中波斯来的为众是事实，但亦思法罕人仅是其中一小部分，无论如何也无法认为这些“亦思巴奚”兵均为亦思法杭

① 庄为玑、陈达生《泉州伊斯兰教寺址的新研究》，载《泉州文史》1980年第四期，8页。

② 《八闽通志》卷八十七，拾遗，转引《至正近记》文。

人，“赛甫丁及阿迷里丁皆波斯德黑兰城东南294公里的亦思法杭城人”，未见有史证，不宜下结论。至于建立“亦思法杭城”或“亦思法杭王国”的理想与目标，似应予以重新看待。

二、那兀纳与番佛寺

“亦思巴奚”事件后半期，为赫赫有名的那兀纳领导。那氏从至正二十二年（1362）二月杀阿迷里丁，接管“亦思巴奚”部队，至二十六年(1366)五月被陈友定军擒杀，历时四年零四个月。关于那氏的活动，地方史籍记载甚频：

至正“二十二年(1362)春二月，泉州阿巫那杀阿迷里丁。（阿巫那本以番人主市舶，既杀阿迷里丁，将穷其党）。”“是年（1362），回寇那兀纳据泉州叛。寻被执①。”“二十二年（1362），回寇那兀纳据泉州，官军至，千户金吉开门纳之，遂执兀纳。是年，陈友定攻泉州陶之（西域那兀纳者，以总诸番互市至泉。元末兵乱，遂攻泉州据之）②”。“二十二年(1362)，西域那兀那纳等窃据其地，未几，陈友定据而守之”③。“二十二年（1362）回寇那兀纳作乱，又据泉州④。”“西域那兀纳等据泉州，虐邦民以取财物，不得者多置于死。”⑤“时，西域那

① 《福建通志》同治刊本，卷二六六，《元外纪》。
② 1945年重刊乾隆《晋江县志》，卷十五，杂志，九纪兵，27—28页。
③ 《八闽通志》卷一，地理，泉州条。
④ 万历四十年《泉州府志》卷一，舆地志。
⑤ 《八闽通志》卷六七，武功列传。

兀纳据泉，炮烙州人，杀戮惨酷。”①“时，西域那兀纳等窃据泉州杀戮甚惨，分兵掠兴化将侵福州。”②“二十六年（1366），泉州番阿巫那遣其党博拜等攻兴化。林珙与惠安陈同、柳伯顺等相仇杀，引番阿巫那及伊巴尔希入境……四月，……友定命宗海督伯顺、同等兵，合珙水军并攻泉州。五月克之，擒阿巫那等，兴泉二郡以定。”③“（1366）五月，陈友定兵克泉州，擒阿巫那等以归。（至是兴、泉二郡悉平，民始获免亦思巴奚之祸）”④。

在民间遗存的史料中《清源金氏族谱》⑤及《丽史》⑥亦见有载那兀纳事：“蒲贼死，其婿那吼呐自立据土、擅赋，大肆惨夷。遣骑袭劫，寇扰莆阳”⑦。

上引文献，那氏的名字出现有“那兀纳”、“阿巫那”、“那兀那纳”、“那兀呐”，但所指的事件与人物显然是统一的。（日本）桑原骘藏指出阿巫那即那兀纳⑧。前岛信次认为：“我意谓‘阿巫那’正确地显示了这人（指那兀纳）的原名，它看上去象是‘艾卜纳’（Abna）的音译。‘艾卜纳’这个词有时意谓波斯侨民的后裔”⑨。

---

① 《闽书》卷一二五，英旧志，郭闽安传。

② 万历四十年《泉州府志》卷十三，武卫志，郭闽安条。

③ 民国《福建通志》再刊本，总卷三四，列传卷一六，元一，8页，陈友定传。

④ 同上页注释①。

⑤ 《清源金氏族谱》嘉靖三十四年（1555）修。原本宽31，高36厘米。双面联页本。现为泉州金氏家族珍藏，本文引用的为刘志诚先生抄本。

⑥ 《清源金氏族谱》内附《丽史》一篇。此《丽史》当即指乾隆本《泉州府志》卷二九，名宦一、金吉传中的《清源丽史》。《丽史》之作者在嘉靖时即无案可稽了。

⑦ 《清源金氏族谱》内“元武略将军一庵金公传赞”。

⑧ 《蒲寿庚考》陈裕青译，中华书局1954年版，223页。

⑨ （日本）前岛信次教授《元末の泉州と回教徒》。英译本，载《东洋文库研究部纪要》第32卷，57页，1974年版。

我以为这是一个穆斯林的名字。阿巫那为那兀纳的误写，可暂撇开不管。其余的三个名字中，第一个字与第三个字："那、纳、呐"实际上同音异字。而中间的译名兀（音wù），巫（音wú）、吼（音ù或ùga嗯），在阿拉伯、波斯语中作为柔音，往往是可译可不译，在现代的许多译名中则多不译出。所以那兀纳，实际上可被看作那纳（Naina）。此名与泉州发现的三个伊斯兰教徒阿拉伯文碑上的人名相同，其一为参与建涂门外津头埔礼拜寺的奈纳·奥姆尔，是也门人①；其二为1305年的奈纳·穆罕默德的墓碑；其三为奈纳·易卜拉欣的墓碑（年代刻文已残缺）。奈纳（ﻧﺎﻳﻨﺎ/Naina）奈吼纳、那兀纳实际上是同名中文异译而已。即便如那兀那纳，亦是在此词后加了一个尾音"ﻥ"/n，其意为单词"鱼"的复数形式，仍是一个波斯文单词②。这个结论与前引史籍关于那兀纳的记载——"西域那兀纳""回寇那兀纳""本以番人主市舶"——是吻合的，他肯定是来自中世纪阿拉伯帝国的穆斯林。而且，也只有这种合适的身份，才能率领以穆斯林为主力的"亦思巴奚"部队。

这里，我想提出探讨的是那兀纳建印度教（亦有称其为婆罗门教）寺的问题。这个论点最初是吴文良先生提出的。"元代泉州有婆罗门教寺一座，俗名番佛寺，位于今日的南门城附近一带。……该寺于元末泉州波斯戍兵反元起义失败后被夷

① 庄为玑、陈达生《泉州伊斯兰教寺址的新研究》，载《泉州文史》1980年第四期，第7页。全名为"奈纳·奥姆尔·本·艾哈玛德·本·曼苏尔·本·奥姆尔·艾比奈·也门尼"。

② 《波斯语英语词典》1892年初版，1977年大不列颠第七版，1446页。

毁。我们历年在泉州城的东南隅所发现和搜集有关婆罗门教的石刻建筑物与这座番佛寺有密切关系。但这一座寺庙是什么时候开始建筑的呢？我们在泉州《清源金氏族谱》中看到一段记载：‘……元政衰，四方兵起，国令不行，其（蒲寿庚）婿西域人那兀纳袭作乱，即乔平章宅建番佛寺。……’查泉州波斯成兵的反元起义，起于至正十七年（1357），终于至正二十六年（1366）前后十年。说明泉州的婆罗门教寺甫经建成，便遭毁灭。”① 他根据族谱分析：“一、番佛寺确实是建于元代，是由蒲寿庚的女婿那兀纳所倡建的。这就解决了该佛庙的建筑时间及倡建人的问题。二、这座庙宇及宋元很多阿拉伯人的许多石墓会遭受毁灭的原因。……一个信仰伊斯兰教的阿拉伯人为什么会在另一个信奉同教的教徒宅中去建造一座和他们的宗教信仰毫无关系的婆罗门教寺呢？……蒲氏一族虽然是信仰伊斯兰教的阿拉伯人，但其先世既久居婆罗门教盛行的占城，久受该宗教的熏染，宗教思想受其影响，兼信仰婆罗门教是有可能的。所以那兀纳在‘元政衰微，四方兵起’的窘迫情况下，为加强对人民精神上的压制，建立这座番佛寺，就无足为奇了。”② 他对番佛寺即印度教寺解释为：“我们顾名思义，所谓番佛寺，可能是寺宇的建筑或佛像的雕塑以至寺宇里的祭坛的布局等，和一般的佛刹不同的缘故。”③ 庄为玑先生认为：

① 吴文良《泉州宗教石刻》中国科学出版社1957年版59页，“泉州婆罗门教寺”。

②③ 吴文良《漫谈元代泉州婆罗门教寺》，载《泉州海外交通史资料汇编》第七辑，19～21页。1960年5月30日油印本。

“泉州赛、阿作乱以后，元政府不能消灭叛军，蒲氏家族看破政府的弱点，就勾结其亲属印度人那兀纳。那兀纳在泉州南门乔平章家改建‘番佛寺’，作为叛乱的大本营，经常用珠宝撒在寺里，称为‘撒殿’，这是印度人的风俗。”① 杨钦章先生认为：“番佛寺是一个元代建造的印度教寺……可以认为即宋元之际泉州提举市舶司长官蒲寿庚花园故址……番佛寺建在乔平章宅，蒲寿庚娶乔平章之女为媳。……元代的泉州，人们对另一个同是偶象崇拜的，发端于印度的宗教必然是陌不了解的，否则为什么在佛寺前冠以番字，以示区分。”②

泉州最近几十年来在南教场、南门城垣、通淮门城垣，西北的幼儿师范学校内，出土了大批印度教（婆罗门教）石刻，并在开元寺、南门天妃宫、侨光影剧院、五堡街等处发现零散的印度教雕刻③。确凿的实物已肯定了中世纪泉州曾存在过一座（或数座）印度教寺。《晋江县志》载：“番佛寺池在城南隅。”④ 该池位于现在泉州汽车总站食堂厨房的位置。庄为玑先生1956年曾在池畔见印度教寺的遗址；1980年5月，庄先生和我再度详勘原址，调查的结果证明此地确曾存在一座印度教寺，位于池之北侧。但非位于泉州提举市舶司长官蒲寿庚花园

① 庄为玑《元末外族叛乱与泉州港的衰弱》，载《泉州文史》1980年第四期23页。

② 杨钦章《泉州印度教雕刻渊源考》，中国宗教学学会1981年年会论文。

③ 参阅吴文良《泉州宗教石刻》“泉州古婆罗门教石刻”部分。又，泉州海外交通史博物馆、泉州市文物管理委员会调查组（执笔吴文良）《最近泉州各基建工地出土文物综合报告——幼师、侨光出土婆罗门教石刻》，载《泉州海外交通史资料汇编》第五辑，27～28页。1980年1月油印本。

④ 《晋江县志》卷一，舆地志·八·水利，31页。

故址，蒲之故址在南校场更靠南面的王爷池附近，与番佛寺池相隔约两百米。此外，娶乔平章女者为伊楚玉，非为蒲寿庚儿子，伊被害于那兀纳。

认为“番佛寺”即“印度教寺”，为那兀纳所建的数种看法的基础，正如庄为玑先生指出的：“番佛寺的历史就是依靠这部‘族谱’（《清源金氏族谱》附《丽史》）整理出来的。”①因此，有必要重新研究一下族谱中《丽史》篇有关的载文：“至是，元政衰，四方兵起，国命不行。其（指蒲寿庚）婿西域那吒呐袭作乱。州郡官非蒙古者皆逐之，中州士类咸没。（乔平章婿）楚玉遇害。……那吒呐既据城，大肆淫虐，选民间女充其室，为金豆撒楼下，命女子攫（应为擢——笔者注）取以为戏笑。即乔平章宅建番佛寺，极其壮丽，掠金帛佇积其中。”②

《丽史》全篇涉及“番佛寺”仅一句，乔平章宅址在何地亦不详。权宜将“番佛寺”（指印度教寺）作为那兀纳所建论；那兀纳作乱，时在至正二十二年(1362)二月，即乔平章宅建番佛寺当在此之后，那氏被擒，在至正二十六年(1366)五月，历时四年四个月。在番佛寺池周围发现的印度教石刻雕工之细腻精巧，规模之宏伟，所用之石皆辉绿岩石，堪称中世纪泉州各宗教石雕艺术之上品，凡见过这些石刻的人们无不为此止步赞叹。据

① 庄为玑《元末外族叛乱与泉州港的衰弱》，载《泉州文史》1980年第四期24页。
② 《清源金氏族谱》括号内为笔者附注。

估计，此建筑非花费十年之时无法琢成，断非那兀纳在四年战乱中所能造筑的，这一点也是亲覩石刻者所公认的。吴文良先生认为："寺甫经建成，便遭毁灭。"可是《丽史》载斯寺"极其壮丽，掠金帛佇积其中"，可见那氏所建的"番佛寺"业已完成。此即产生一个疑问，那兀纳完成的番佛寺是否为印度教寺？

我也欲考"番佛寺"名称之由来。"番"指的是外来者，与"獠""夷"常通用，但"番"更少贬意。"佛"源于梵文Buddha的简称，意译"觉者"，佛教徒即以此为对其创始人释迦牟尼的尊称①。而在民间常被作为被崇拜物（者）的统称。伊斯兰传入中国较晚，人们对其无象设的崇拜真主不解，又无适当的解释。乃引伸"佛"词用于伊斯兰教中；或称其事天为佛，意指伊斯兰的安拉（真主），此类记载不乏于史料、碑刻中。

周去非《岭外代答》："麻嘉是佛麻霞勿出世之处，有佛所居方丈，以至五色玉结甃成墙屋。每岁遇佛忌辰，大食诸国王，皆遣人持宝贝金银施舍，以锦绮盖其方丈。"② 岳柯《桯史》番禺海獠条描述广州之怀圣寺，其中云："獠性尚鬼而好洁，平居终日，相与膜拜，祈福有堂焉。以祀，名如中国之佛，而实无象设。"③ 方信孺《南海百咏》云："番塔……每岁

① 《辞海》宗教分册，修订稿，21页，上海人民出版社1977年7月版。
② 周去非《岭外代答》卷3。《外国门下·大食诸国》。
③ 岳珂《桯史》卷11，《番禺海獠》。按岳珂记此事发生于绍熙壬子。

五、六月，夷人率以五鼓登其绝顶，叫佛号，以祈风信，下有礼拜堂。”① 赵汝适《诸蕃志》言：“大食王与官民皆事天，有佛名麻霞勿。七日一削发、剪甲。岁首，清斋念经一月，每日五次拜天。”② 郑所南《心史》曰：“回回事佛，创叫佛楼，甚高峻。时有一人发重誓，登楼上，大声叫佛不绝。”③ 海南岛《琼州府志》载：“昭应祠在州东北三十五里莲塘港门，其神曰舶主。明洪武三年（1370）同知乌肃以能御灾捍患，请敕封为新泽海港之神，祀忌猪肉，往来船只必祀之，名曰番神庙。”④ 又“番俗本占城，乃宋元间，因乱挈家驾舟而来，散泊海岸……其人多蒲、方二姓，不食猪肉，家不供祖先，共设佛堂，念经礼拜，其言语象貌与回回相似。”⑤

可见，历史上将“佛”教术语用于伊斯兰教中就有各种称谓，上引的已见有“佛”、“方丈”、“事佛”、“佛楼”、“佛塔”、“叫佛号”、“番神庙”、“佛堂”、“叫佛”、“番塔”等等。所以，“番佛寺”同样可指伊斯兰寺，我更倾向于认为：“番佛寺”只是一种泛称名词，可指所有外族来建的寺、院、宗教建筑（包括印度、犹太、基督、伊斯兰、摩尼等等所有外来的教寺）。在民间，因不明其源本，尤其会导致此称呼。在这里，《丽史》

① 方信孺作《南海百咏》约在其南海尉任时，则宋宁宗开禧二年（1206）。
② 赵汝适《诸蕃志》卷上，大食国。
③ 转引自陈垣《回回教入中国史略》，载《东方杂志》第25卷1号，118～119页。
④ 《古今图书集成》职方典，卷1380，引《琼州府志》。
⑤ 道光重修《琼州府志》卷三，与注④均转引自方豪《宋泉州等泉州地之祈风》载《宋史研究》1，57—58页。台北，1958年版。

中所指那兀纳盖的番佛寺，从他是来自西域的穆斯林来分析，更有可能他盖的是一座伊斯兰寺。伊斯兰寺无形象雕刻，仅装饰（嵌）以阿拉伯文书法和几何图案雕刻，制作较简便，在数年之内，那兀纳若建一座如此伊斯兰寺是可能的。

《丽史》言："那吒呐……选民间女充其室，为金豆撒楼下(吴文良先生作"以黄金撒楼下")①，命女子撄（攫）取以为戏笑。"实际上，多妻制是伊斯兰教义所允许的，《古兰经》云："你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻；如果你们恐怕不能公平地待遇她们，那么，你们只可以娶一妻，或以你们的女奴为满足。②"这种多娶妻之俗不用谈伊斯兰教徒，即便在中世纪的中国汉族社会中亦不足为怪。《丽史》作者以"金豆撒楼下为奇"，可知其不熟悉穆斯林的风俗习惯；"撒金豆"亦非注辇国（今印度科罗曼德尔Coromandel沿岸）或三佛齐的风俗"撒殿"。"撒殿"之记载，见有："明道二年（1033）十月，（注辇国）其王尸离罗茶印佗罗注罗遣使蒲押陁离等以泥金表，进真珠、衫帽，及真珠一百五两、象牙百株……蒲押陁离自言数朝贡，而海风破船不达，愿将上等珠就龙床脚撒殿，顶戴瞻礼，以申向慕之心。乃奉银盘升殿，跪撒珠于御榻下而退。……熙宁十年（1077），国王地华加罗遣使奇罗罗，副使南卑琶打、判官麻图华罗等二十七人……副

① 吴文良《漫谈元代泉州婆罗门教寺》，载《泉州海外交通史资料汇编》第七辑，19—21页。1960年5月30日油印本。

② 《古兰经》第四章第三节，马坚译本第56页。1981年4月中国社会科学出版社出版。

使以真珠、龙脑，登阶跪而散之，谓之撒殿。”① “元丰间（1078～1085），三佛齐、注辇国入贡，请以所贡金莲花、真珠、龙脑，依其国中法，亲撒于御座，谓之撒殿，诏特许之，御延和殿引见，使跪撒于殿柱外，前未有也。”②

而《丽史》所指的则是穆斯林举行婚礼时所要履行的一种仪式，从历史上直至今日泉州的穆斯林仍保存此风俗，美其名曰：“撒金豆”。此俗源于阿拉伯，“哈里发麦蒙和他的宰相哈桑·伊本·赛海勒的十八岁的女儿布兰，于825年……举行婚礼的时候，把一千颗极大的珍珠，从一个金托盘里撒在那对新人身上……。”③在《一千零一夜》的“努伦丁和白迪伦丁的故事”中也有描述：“他（白迪伦丁）头戴缠头，身穿金线绣花袍，标致漂亮地走在迎亲的行列中。每当妇女们站着唱歌，他便伸手从袋里掏出金钱，一把一把地赏给他们，有时把钱丢在他们的鼓里。……当举行婚礼的时候，他们一把一把地掏出红金子当喜钱赏给那些穷人，致使他们一个个都有了钱。”④泉州穆斯林今日举行婚礼仍延此仪。但是并非用真“金豆”，而是采用红枣、桂元干、花生果、白果（或糖果），也称“四果”取而代之；撒于新娘、新郎身上，并让围观者拣取，意为“喜扎卡特”即喜庆的施舍。⑤“金豆”随人们的地位、财产、经济条

① 《宋史》卷四八九，注辇国条。

② 叶梦得《石林燕语》卷二。

③ 马坚译《阿拉伯通史》（美）希提著，商务印书馆1979年12月版352页。

④ 纳训译《一千零一夜》第一册，150—154页。人民文学出版社1957年12月版。1978年天津印刷。

⑤ 泉州穆斯林黄秋润先生五十年代婚礼尚袭此俗。

件而异，可用珍珠、金币、金炼搓的丸子，或果品代替，但“撒金豆”的仪式与名称始终未变。由此可以认为《丽史》所指的情节仅仅是那兀纳娶妻（妾）并举行婚礼的仪式。那兀纳为富豪，撒真金豆是可信的；《丽史》作者罕见以为鲜，故记之。

综上所述，那兀纳为西域人（中亚）、穆斯林（回寇）以总诸蕃互市（元代，除蒙古人外也只有穆斯林可当此职）率亦思巴奚军（也只有穆斯林才能此任），修番佛寺（伊斯兰教寺），婚娶、撒金豆，均遵照伊斯兰教习俗未敢更易，他不可能去建造一座印度教寺。

伊斯兰视印度教之偶像崇拜为异教徒，最欲征服之，绝不会为其而兴造庙宇。基督教与伊斯兰相近，然而在元代的泉州“犹太人及萨拉森人改信吾教者（指基督教）至今无一人。”①若言那兀纳改信印度教，似不可信。若言：“蒲先世久居婆罗门教盛行的占城，久受该宗教的熏染，宗教思想受其影响，兼信仰婆罗门教是有可能的”亦令人难以接受。蒲姓先世居占城（蒲寿庚是否来自占城，本就存疑，此暂不论），是北宋，甚至更早的事情，距元至正已历三、四百年，此间未见任何兼信印度教（婆罗门教）的痕迹，如何突然间由其婿那兀纳来袭其“兼信仰婆罗门教”呢？“元政衰四方兵起”，此兵起，亦包括那兀纳的亦思巴奚军，他恰是利用此时机穷兵黩武，耀武扬威

① 《泉州主教安德鲁之信》（1326），载张星烺《中西交通史料汇编》第一册232页，中华书局1977年版。

于泉、莆、仙等地；在他起兵后直至最后灭亡的前几个月，他一直是势力鼎盛，不可一世，“州郡官非蒙古者皆逐之”，是值顺他者生，逆他者亡之时，此间他却要背叛伊斯兰教，去建一座印度教寺，以讨好于印度教徒，似无此必要和可能。

因此，我欲在此认为：印度教寺在泉州确实存在，（其之一）位于番佛寺池边，此番佛寺或即印度教寺之俗称。但是，那兀纳与印度教寺毫无关系，《丽史》言那兀纳建的“番佛寺”应是一座伊斯兰教寺。《丽史》著者无错，他所指的“番佛寺”为泛指一切外来各种宗教的寺院。发生那兀纳与印度教寺关系问题的矛盾，关键在于仅根据《丽史》中的那句关于那兀纳建番佛寺的记载，便将“番佛寺”作为专有名词，推测为确指南门番佛池畔的印度教寺遗址。

三、金阿里与清净寺

这里指的清净寺，非为泉州通淮街现存的圣友寺，而是《重立清净寺碑》所指的寺，原碑文为吴鉴所撰，此碑已于元末被毁①。该碑文明确指出：“宋绍兴元年（1131）纳只卜·穆兹喜鲁丁者，自撒那威从商舶来泉，创兹寺于泉州之南城……至正九年（1349）……里人金阿里愿以己赀，一新其寺。”② 撒开

① 庄为玑、陈达生《泉州伊斯兰教寺址新研究》，载《泉州文史》1980年第四期第5页。

② 同上，插页附录《重立清净寺碑》文。

纳只卜不谈，金阿里为何许人，未见有传载于地方志，又因其仅为一“里人”，或即一位虔诚、富有、乐施的教徒，难以考证。

近几年，见有学者考证出：“金阿里是金吉之子，也即助那兀纳攻莆田，为陈友定所杀的金阿里。”①其考证的依据为《泉州府志》中的金吉传：“金吉号一庵，先为上都人。至顺间，以捕盗功授武略将军，左副翼万户府上千户，镇守泉州路。值蒲寿庚专权杀戮，吉待时而动，不与为忤。会西域那兀纳窃据泉州。遣骑袭劫莆阳行省。行省上其事，檄福州军校及泉之浔美场司丞陈弦、丙洲场司丞龚名安合兵讨之。时吉守西门，兵利卒锐。弦密往见吉曰：‘官军大至，玉石俱焚。公宜早计，转祸为功。’吉喜曰：“吾夙心也。”夜潜开门纳官兵，擒那兀纳槛送行省，兵不血刃，市不易肆。殁后，州人醵祀之。长子呵哩，先以陈、柳之乱倡义徂征，死节于莆。次嘛哈吻，遵父遗命。葬吉于东郊荔林之原，遂世为泉人。（采李筠溪撰传，参隆庆志《清源丽史》）。”②李筠溪名李墀③，撰《元武略将军一庵金公传赞》，隆庆志《清源丽史》即前述《丽史》，皆为嘉靖三十四年（1555）的《清源金氏族谱》收录。谱中还收录朱梧④撰的《二世祖元处士肃轩府君传赞》言：

① 吴幼雄《试论泉州伊斯兰教寺的创建时间》，载《史论》第1辑，124页，福建省社联历史学会厦门分会1981年编印。

② 乾隆《泉州府志》卷二九，名宦一，54—56页。

③ 《晋江县志》卷一一，人物志，仕迹，10页。“筠溪李墀字献忠。正德戊辰（1508）进士，官终佥事。王慎中为文祭之，极称其学而善其政”。

④ 《晋江县志》卷一二，人物志，六，文苑，5页。朱梧“字子琴，嘉靖丁酉（1537）乡荐。娴于文学，尤长于诗，就职博士，迁孝感令。”

"公名呵哩，武略将军一庵公长子也。豪逸雄伟，好孙吴之学，论难不能屈，授之阵法，慨然武功自许。适陈同、林珙二家嫡乱……遂以白牌舍人召募义兵，抵莆……力战不支，兵溃身死焉。泉人义之，纪于通志。公平日轻财乐施。兹仁广爱，敦尚回教，回人泉中旧有清净寺，圮废岁久，公以木石一新，钜费靡算，楼宇壮敞，至今侈观，回人德之，相率勒石寿功云。公娶陈氏，一子；延宗，卒附东郭祖坟之侧。"此外，谱之末，附有吴鉴撰之《重建清净寺碑》抄文。

很清楚，将重修清净寺的里人金阿里，定为金吉的长子金呵哩的论据主要就是上述这些。其来源为1555年金氏七世孙丁志行撰，朱梧、李筠溪、江一鲤①、于宗亮②等为谱序或撰赞文的《清源金氏族谱》。此为前人所作历史，本不应有所怀疑；但因近年来所阅回族谱牒，其中多有强牵历史上的名宦、功臣作为自己的先世，以避明初反色目人之嫌；阿里之名源于阿拉伯文，意为"崇高的（者），杰出的（者），"是穆斯林所广泛喜用的名字；里人金阿里是否确为金吉之子金呵哩，再查于谱之《世系大略》：

壹世：始祖一庵府君，至顺间（1330～1333）以捕盗功授武略将军。擒那兀纳时（1366）上千户镇守泉州路西门。

---

① 《晋江县志》卷一二，文苑。江一鲤"处炸塘，家本武胄，伏党诀岩，豪气逼人，尽倾一座。既与朱汶、于宗亮等为诗社，格调清越，音节觕然，而无乔举匡拂之意"。

② 《晋江县志》卷一二，文苑。于宗亮"跌岩自豪，嗜酒不羁。与江一鲤友善，工为诗，名与之埒"。

贰世：元至正年间，二世祖处士肃轩府君，公名呵哩，号肃轩，行一……至正二十六年（1366）身殁莆阳，一子：延宗。

叁世：大明洪武年间。三世处士东湖府君，公讳延宗，字彦芳，号东湖居士……二子，孟悦、孟。愍

肆世：孟悦，讳长仔，行一。

四世祖毅斋府君，公字孟愍，讳那生。行二。毅斋生丁亥年（1407，永乐五年）七月三十日，终戊辰（1448，正统十三年）。

虽然一世金吉、二世呵哩、三世延宗均无生年，但根据其业绩，至少可推算如下：

金吉擒那兀纳时为上千户（1366），镇守西门，尚能临阵厮杀，其年龄当不超过55岁，否则就谈不上“兵利卒锐”。其于至顺间，以头目募兵捕盗时为22岁，即约生于1311年（元至大四年）。以其按20～25岁时得长子计算，二世金呵哩生于1331～1336年间，征莆田死时（1366）约30～35岁，恰为“豪逸雄伟”之龄。三世延宗无疑是生于1366年或此以前。三世获次子四世孟愍时（1407）至少已42岁以上。

照此，则重修清净寺时（1350），金呵哩才14～19岁，尚不能自立，即便按其上限再加上5岁（实际上亦不可能），亦仅24岁。他既非世代商贾，又非自贩舶于海外之暴发户，经济条件所限，“愿出己赀，一新其寺”实可疑也。《重立清净寺碑》中吴鉴文曰：“凡供天给众具窳，易无孑遗。寺因废坏不

治，其徒累抗于官，墨司不决有年矣。至正九年，闽海宪佥赫德尔行部至泉，为政清简，民吏畏服。摄思廉不鲁罕丁令舍剌甫丁哈悌卜领众分诉，宪公以审察得情，任达鲁花赤、高昌契玉立正至，议为之□理复征旧物，众志大悦。于是里人金阿里愿以己赀，一新其寺。”①按此文所载，该寺废坏不治的程度严重，不仅一般教徒无法，甚至摄思廉不鲁罕丁也无计可施，其修寺之赀必定甚为浩巨。依此，即便是金吉本人，以其区区一武官，亦无法独赀修寺，更何况其乳臭未干，尚不能自立的长子乎？假设为金呵哩合家投赀，彼时金吉正当四十岁，年富力强，当铭刻金吉之名，而非金呵哩之名，似更与理合。

我认为：至正十年（1350）独赀重修清净寺的金阿里乃是一名居留泉州的阿拉伯（或波斯）虔诚的穆斯林，其与金吉当为同龄之人物，而非为其下辈。金阿里或是一名世代经商的穆斯林富商，他并未入仕，似称里人。其与金吉长子金呵哩风马牛不相及。《清源金氏族谱》内朱梧的《二世祖元处士肃轩府君传赞》及附录《重建清净寺碑》文，乃是嘉靖三十四年(1555)修谱，撰赞者别有用心的强扯附会。

这里，附带提及（日本）前岛信次教授在其《元末の泉州と回教徒》一文中引《八闽通志》转载《至正近记》的一段话：“（至正二十六年六月，伯顺复驱兴化县民兵来攻，兵一交即大败，僵尸又以千计，自是遂不复出。珙据城数月，而余阿里自

① 庄为玑、陈达生《泉州伊斯兰教寺址新研究》，载《泉州文史》1980年第四期插页附录《重立清净寺碑文》。

海道还，得燕只不花便宜檄守御兴化。既而尚书李士瞻诱赛甫丁、扶信登海舟，参政魏留家奴（《福建通志》作观音奴）遽杀亦思巴奚兵数百人，燕只不花克复省治。余阿里以江西省左丞在兴化，遏赛甫丁、扶信奔败之兵，开分省、立官府，余民稍有生意。未几，而参政郑旼代余阿里分省，为两家解仇。瑛始还莆禧，而同及伯顺亦各罢兵。”①前岛信次教授加注释，认为余阿里“这个名字似乎与泉州穆斯林中一位著名人物金阿里相混淆。我无法肯定那一个是正确的，但‘金’更有可能，他作为江西省左丞率军由海入兴化。”②前岛教授的意思是认为余阿里可能是金阿里的误写，这位江西省左丞可能就是当年修清净寺的金阿里。我手边没有关于江西方面的资料，无从考证，且记之，以供再议。但有一点，若金阿里即后来的江西省左丞，那么其在年龄、职称、地位等各方面与金呵哩就更毫无关系了。

四、泉州伊斯兰教派之蛛丝马迹

中世纪，伊斯兰教徒分裂成许许多多的教派，主要有逊尼派（正统派）什叶派和哈瓦利吉派。其中每一教派又分成不同

① 《八闽通志》卷八七，19—20页。转引吴源《至正近记》。

② （日本）前岛信次教授《元末の泉州と回教徒》英译本载，《东洋文库研究部纪要》第三十二卷58页。《泉州主教安德鲁之信》（1326），载张星烺《中西交通史料汇编》第一册232页，中华书局1977年版。

的教法学派、支派、分支派，以及教团和兄弟会等等。神秘主义的苏菲派属于另一范畴，它在逊尼派和什叶派中都有追随者①。各教派教徒的分布也因历史朝代、地区各异。中世纪航海来泉的穆斯林，西起马格里布，东至印度恒河流域，北踞土耳其、西班牙，南滨波斯湾、印度洋，他们自然属于不同的教派。由于各个教派教义、宗教仪式、组织结构上的差别，往往渗透到穆斯林生活的各个领域之中。穆斯林长期居留的泉州，现已发现不少有关他们活动的史迹、文物、传统风俗遗存；这其中是否能够寻找到一些有关宗教派别的蛛丝马迹呢？这确是一个令人感兴趣的探索。

目前为止，最新发现的、也是唯一用文字明确记载属什叶派遗存的是泉州通淮街圣友寺的阿拉伯文修寺碑刻。是由波斯设拉子著名的鲁克伯哈只艾哈玛德·本·穆罕默德·贾德斯于伊斯兰历710年（1310～1311）重修圣友寺时雕刻的。寺之创为伊历400年（1009～1010）碑文之末提及“此举为赢得至高无上的真主的喜悦，愿真主宽恕他，宽恕阿里派者，宽恕穆罕默德和他的家属。”②

什叶派（shiah 意思是宗派）的名称来源于“什阿阿里”（阿里的党羽），又简称其信徒为阿里派的，几乎整个伊斯兰世界均有其信徒。什叶派和逊尼派之间主要的争端是“伊玛目”

① 赵增泉摘译自（苏联）《西亚各国的宗教》第1章，载《西亚非洲资料》第48期，1980年5月22日。

② 庄为玑、陈达生《泉州伊斯兰教寺址的新研究》载《泉州文史》1980年第四期第3页。

问题。什叶派认为阿里和他的子孙，才是真实的伊玛目①。什叶派发源于阿拉伯，滋长于伊拉克，伊朗是什叶派的堡垒。在伊朗的一个传说宣称，阿里的儿子侯赛因，娶了征服时期沦为俘虏的伊朗萨珊末代皇帝的女儿为妻，这对伊朗人归信什叶派产生了一定的影响②。什叶派从未有过统一的组织和教义，它分为许许多多宗教支派，目前尚无法判定圣友寺是属于那一个支派的遗物。

泉州东郊灵山的两位早期伊斯兰教徒墓，俗称圣墓。据该墓陵现存最早的伊历722（1322）年阿拉伯文碑刻记载，是两位有德行的穆斯林墓。人们因虔信他俩的鸿福，一旦遭遇艰难、进退维谷，即前来瞻礼默祷二者的庇佑，俱获益平安回返，圣墓两侧为泉州穆斯林的丛葬之地，直至今日，每逢宰牲节（古尔邦节），开斋节（伊历十月一日），泉州穆斯林前往圣墓山祭扫祖墓时，均应集体先至二穆斯林墓前焚香祭拜，而后才各自祭扫祖坟。圣墓的建筑形式，现存的除半圈柱廊外，双墓盖露天而卧。现存最早描述该墓陵的中文记载，为明嘉靖年间的周道光。③他曾描述曰："入门，径路甚秋溢；登其堂，境界觉别，陟其岭中，有瓗封者三，即圣墓也。墓之前，右有小阁，为礼拜所，左有疏轩，可憩；面西而南户，可以远眺。"④

① 马坚译《阿拉伯通史》（美）希提著，商务印书馆1979年12月版第287页。

② 王怀德、周祯祥译《伊斯兰教简史》，商务印书馆1978年版第147页。

③ 乾隆《泉州府志》卷26，文职官上。39页。"周道光，太仓进士，嘉靖四十至四十四年（1561～1565）代泉州同知"。

④ 乾隆《泉州府志》卷6，山川。一，38页，灵山。

清嘉庆二十三年（1818）又有马建纪重修碑，曰："我朝康熙年间，福建汀、邵、延等处总兵官陈有功，陆路提標左协中，军游府陈美，乾隆癸卯、辛未孝廉郭拔萃、夏必第等相继修葺。迄今日久坍塌，爰捐俸重修，再建墓亭，悬匾额于其上"①。由此可知，圣墓是属于一种"麻扎"墓陵形式的建筑；即在墓前西向设礼拜堂，东面之疏轩，为休息和盥洗的地方；墓前旷地，可供前来瞻礼的穆斯林履行必要的宗教仪式，回廊环护之中的原墓亭，从整个墓陵造型布局判断，可能与福州西北郊的圣人墓亭相似②，即正方形上罩圆顶的拱北式建筑。这种形式发源于塞尔柱王朝突厥人统治波斯时（1038～1194）的霍拉桑，后来帖木儿王朝时代（十三世纪中叶）十分流行③。在我国西北普遍保留这种形式的墓陵，不过（我所知道）遗留下来最早的可能追溯至明代；而泉州和福州或许因为海路捷径，并且已有雄厚的伊斯兰基础，所以很快就体现在建筑物中。

灵山圣墓的历史及其产生的作用，颇与苏菲派的教义吻合。苏菲主义是伊斯兰教中神秘主义和禁欲主义相结合的一种思想体系，产生于八～九世纪；十一世纪得到广泛的传播；塞尔柱人、十字军和蒙古人对西亚的多次入侵有助于苏菲派在伊

① 清马建纪重修温陵圣墓碑，竖立于圣墓回廊西侧；参阅148页。

② 庄为玑、陈达生《福州新发现元明时代伊斯兰教史迹》1980年西北五省区伊斯兰教学术讨论会论文。

③ Gabriele Mandel。《How to Recognize Islami c Art》p28. 1979, by Rizzoll Editore, Milan English Edition 1979 Macdonald Educational Ltd pri ntedin Italy by Rizzoli（《如何识别伊斯兰艺术》）。

斯兰教中发展①。苏菲主义还创始和普及了崇敬圣徒的仪式，《古兰经》并没有准许崇敬圣徒。这种风俗，是在基督教习惯的影响下产生的，是为了响应神秘的呼唤，也是为了适应跨跃伊斯兰教教义学中天人之间鸿沟的需要。逊尼派和什叶派，本来都觉得祈祷圣徒是一种多神教的崇拜方式。在十二世纪时，主要由于苏菲派的影响，圣徒崇敬同正统派的原理之间，发生了哲学上的调和，于是那种感觉也就跟着消灭了。神秘主义派的第一个苏菲是克尔赫人麦耳鲁夫，公元815年去世，他的坟墓在巴格达底格里斯河右岸。在古舍里(1074年卒)的时代，人们认为在他的墓旁祈祷，是治病的良方。直到现在，还受到群众的瞻仰②。

1978年11月，泉州海外交通史博物馆进行回族郭姓的调查。我们根据一块刻有波斯文人名“伊本·土尔·德广贡·纳姆”的郭氏世祖坟茔碑的线索，调查了泉州通淮门外的法石乡，该碑原址为法石乡光堂宫(已毁)和天堂井（又称卖花井，已填毁）的东侧，俗称“柳公砌，”又称“棋盘穴”的墓地。该墓地规模相当广阔，为石砌的四方大平台，分为上、下层，每层各有两座伊斯兰教徒塔式石墓盖，该墓碑即竖于上层的首端。1956年平整土地时，墓被拆毁。据说，在四方台上原还有某些建筑的残垣（是否有什么亭盖之类物），但我们当时没有

① 赵增泉摘译自（苏联）《西亚各国的宗教》第1章，载《西亚非洲资料》第48期，1980年5月22日。

② 马坚译《阿拉伯通史》(美)希提著，商务印书馆1979年12月版第516页。

见到，因为已被平整作菜园了。根据族谱① 等各方面的查证，已经可以肯定，这是郭姓二世祖郭子洪的墓地，郭姓回族的祖先波斯籍。

又据姓郭老人言，三十年代（指抗战前）百奇（郭姓三世祖分派惠安县百奇乡）和法石的郭姓子孙每年祭祖时，要绕着柳公砌“捉迷藏”（追逐），还要分成两帮人马，互相投土、石块，呼啸、嬉戏；而且，郭姓不用去灵山圣墓朝拜。

这种仪式很容易令人联想起穆斯林朝觐的仪式，朝觐者到麦加后，就进入克尔白殿的院内，旋绕克尔白殿七匝（塔瓦弗），瞻吻黑石；随后，重新围着克尔白殿作旋绕仪式② 。（伊历十二月）十日一清早，在进行礼拜和布道后，朝觐者前往米纳。每个朝觐者将他前一天在穆兹达利法山砸碎的七块小石块投到三堆石头中去，每投一石应念“真主至大”，以后站立祈祷，第二次投石也是如此；第三次是在“阿盖白”射石场。投石仪式是为了纪念当年伊斯马仪投石斥退魔鬼的迷惑③。显然，郭姓穆斯林是利用祭祖，举行一次变相的小朝觐仪式。这种仪式可以追溯至神秘论者的教义。

神秘论者同什叶派有一个共同点：（顺便说一下，什叶派是排斥他们的）崇拜阿里。神秘派组织教团的首领是神秘的宗教权力的体现者，其创始人始终被尊奉为圣徒。这样，我们就接

① 《郭氏奇山义房家谱》、《温陵螺阳奇山族谱》、《华山里郭氏家谱》。

② 王怀德、周祯祥译《伊斯兰教简史》，商务印书馆1978年版第129页。

③ 黄承才《伊斯兰教介绍》，载《阿拉伯世界》总第四期，12页。上海外国语学院阿拉伯语言文化研究室。1979年11月油印本。

触到伊斯兰教一项最重要的革新；对男女圣徒的崇拜（在东方，称圣徒为“维利”意即真主的朋友），也和其他宗教所出现的情况一样，对圣者的崇拜有时就偷换了对神的崇拜。对当地圣徒的崇拜，有时就免除了到麦加朝觐的义务①。事实上，象郭氏穆斯林这种因无法朝觐麦加圣地，转而在圣徒（世祖）墓地举行某些朝觐仪式是完全可以理解的。也正因为伊本·土尔·德广贡·纳姆被尊奉为首领，郭系的创始人，据其教义，郭氏子孙只须瞻礼其墓而不必去祭扫灵山圣墓。这里，派系思想传播转而以氏族为基础，这或许是向我们显示了一些迹象，即：要么郭系与敬奉圣墓的穆斯林派别不同，要么圣墓的地位在元代并不是被所有的穆斯林所公认、崇拜的。

众所周知，伊斯兰教的各种流派，是社会矛盾、阶级斗争的反映，其在政治上的争取，直接体现了其经济利益的根本需要，而在形成教派之后，各教派又割据一方，一旦混杂一处，必然因经济利益的瓜分不匀而互相争斗。中世纪泉州的穆斯林，可以说几乎来自整个伊斯兰世界，其所属教派恐怕也是错综复杂的。在元代，如此众多的穆斯林派系混杂一城，有先来者，也有后来者，有经商，还有随蒙古人来的戍军；泉州的海外贸易鼎盛一时，经营额极大，一旦商业经营势力范围、区域相持不下，势必引起战争。或许，由于当时的主要矛盾（蒙古人除外）是色目人与汉人的矛盾，掩盖了色目人内部的纷争而未见于记

① 王怀德、周祯祥译《伊斯兰教简史》，商务印书馆1978年版第147页。

录；或许由于色目人穆斯林本身相互间力量悬殊太大，无法构成明显冲突，我们今天难于寻觅教派的踪迹。但是元末十年的战乱，直接发生于色目穆斯林之间（虽有汉人卷入，但并不是主要的）似乎为我们提供了这一迹象的可能。

由于种种原因，使我不得不重新考虑这十年动乱的性质问题。对此事件以往的观点，有认为“反元起义”，① “省宪构兵，亦思法杭兵乱”，“外族叛乱”②。无论是“反元”或“叛元”，都具有要推翻元朝统治的含义，但似乎亦思巴奚之兵未有此志，元代社会的主要矛盾，是蒙古贵族与汉族人民之间的矛盾，联色目人控制汉人是元朝的国策。色目人（尤其是穆斯林）享有无上的权益，反元只会削弱其本身。因此说似不可能，分析如下：

亦思巴奚事件始于“至正十七年（1357）春，义兵万户赛甫丁·阿迷里丁叛据泉州”③，此言之“叛”，显然是后人加的，赛甫丁以镇压农民起义官升万户，乃是为捍卫元朝江山。其据城是实，应是指其用武力夺取了泉州的财政大权（很可能即是从世掌泉州政治、经济命脉的蒲寿庚派系手中夺来）。“十八年（1358）福州普化帖木儿与廉访司构兵相攻。普化帖木儿……复赂泉州亦思巴奚调其兵进。”④可见亦思巴奚进兵福

① 吴文良《泉州宗教石刻》，中国科学出版社1957年版第59页。

② 朱维干《元末蹂躏兴泉的亦思法杭兵乱》，载《泉州文史》1979年第一期。

③ 《元史》卷四五·本纪，至正十七年。中华书局重刊本第936页；《晋江县志》卷十五·纪兵。

④ 张星烺《中西交通史料汇编》第三册。

州乃奉省长之命，为保卫元朝福建行省政权而去的。接下来，二十年（1360），赛阿二酋出兵兴化剿陈从仁，乃是与兴化分省右丞“苫思丁所密议杀从仁。苫思丁许之。”① 是为元分省官所赞许之事，而且实际上是“二十一年夏四月，苫思丁杀陈从仁。”② 二十一年（1361）“阿迷里丁遣党扶信以亦思巴奚等兵至兴化城下。”③ 攻柳伯顺，乃是因为伯顺“突至忽都沙（参政忽都沙，分省兴化）署，胁取印授。于是伯顺称府判，据城威逼官军。”④ 采取这些行动都是为了巩固元朝的地方统治。赛甫丁从至正十九年（1359）到至正二十二年（1362）四月驻守福州，一直是协助行省平章普化帖木儿的地方政权，其间虽有恃强胁讹之意，然终未敢越雷池一步。至于继任者（行省平章政事）燕只不花，命令诸军攻围赛甫丁，一方面是因为赛、阿在维护元地方政权的过程中不断乘机扩充自己的势力，其部下有的甚至过火行动。例如在兴化“扶信自称元帅，珙自称总管。为暴几无虚日。⑤”另一方面燕只不花欲清除前任普化帖木儿的残余势力。

亦思巴奚军之继任者那兀纳，《清源金氏族谱》称其为蒲寿庚婿。朱维干先生指出：“蒲氏以至元十四年（1277）叛宋降元，而那兀纳据泉，系在至正二十二年（1362），前后相距至八十五年之久，蒲那二贼，能否成翁婿，颇有可疑。”⑥ 事实上

①②③④⑤ 张星烺《中西交通史料汇编》第三册。

⑥ 朱维干《元末蹂躏兴泉的亦思法杭兵乱》，载《泉州文史》1979年第一期。

即使是蒲寿庚之孙也难与那氏同堂。我以为族谱及《丽史》意思指那氏为蒲家族（派）的女婿，并更倾向于那氏为蒲氏派系在当时的代表人物。那兀纳“本以番人主市舶”，赛阿至正十七年叛据泉州，无疑是侵犯了那氏及其蒲派的利益，那氏仅仅是暂且忍耐，待机而动。至正二十二年（1362）二月始起兵（政变）杀阿迷里丁，“并将穷其党，扶信惧及祸，林珙与之俱奔福州。”①那兀纳将剿灭的“党”无疑是赛、阿这整个派系的有关人物。那兀纳起兵于泉“州郡官非蒙古者皆逐之，中州士类咸没。”②可见，那氏起兵并非针对元朝蒙古人，恰恰相反，此事件与五月的燕只不花剿赛甫丁，可谓是遥相呼应，协助巩固了燕只不花的新任；并因此受到燕只不花的重用，成为燕只不花与其他蒙古地方官之间派系斗争的马前卒。

至正二十四年至二十五年（1364～1365）三次分省兴化（或兴泉）的元朝派驻大员，都被那兀纳逼回去。第一次为“二十四年正月，进兵迫郡城，自左丞郑旼以下，分省官吏，无不挈眷而逃”。第二次“二十四年四月，行省左丞观孙，奉诏分省兴泉，遣员外郎任立检计泉州仓库。阿巫那不受命”。第三次“二十五年三月，福建行省左丞帖木儿不花分省兴化路。阿巫那仍不受命。”乍看之后，似乎那兀纳反元气焰太为嚣张，细读之下，并非如此。三次的结局分别为：“会福建行省遣左右司员外郎德安往泉州谕阿巫那令退师。博拜、大阔等乃

① 《福建通志》同治刊本，卷二二六《元外纪》。
② 《清源金氏族谱》（内附《丽史》一篇）。

还。”“及观孙罢分省，还京师，德安以郎中摄分省事，阿巫那乃召还所遣兵。”“至帖木儿不花罢归行省。德安仍以郎中摄分省事。阿巫那复召其军去。”① 可见，只有这位德安方能使那兀纳服从，德安属于平章燕只不花派系，与那兀纳早有预谋，要排斥非燕只不花的外来势力，不许其在兴、泉有立足之地。有载为证：“（二十五年）冬十月……前左丞观孙又以皇太子命分省兴、泉，行省平章燕只不花密令德安自为计拒之。德安遂大集兵民，而行省复遣孟、孙两同佥兵至兴化并力守御。德安用照磨余宗海谋，求阿巫那发兵为助。于是阿巫那令其通事哈散，惠安县尹黄希善率官军民兵至兴化郡城外。哈散意欲攻走两同佥兵，而孟同佥急纵兵逐之。哈散等奔还泉州。城中官民皆谓亦思巴奚兵必至，无贵贱夜挈家走。德安亦遁去。既而哈散、黄希善果以亦思巴奚兵至，时分省既去，无敢主事者。”② 所以那兀纳屡拒元朝新命之官，均是遵从听命于行省平章燕只不花之命，仍无反元或蒙古人之意。

此外，那兀纳起兵的数年中，不断派军围剿兴化、仙游的土豪恶霸武装。这其中有赛、阿派的帮凶、残余党羽；有的则不是，如柳伯顺、陈同等。朱维干先生认为陈、柳与他并无仇怨；其实，这并非私仇怨恨关系，乃是这些地方武装各自割据一方，都是元朝地方政府的祸害，正要利用亦思巴奚兵去将其削弱或剿灭。而这也说明那兀纳是忠心耿耿为巩固行省政权而效力的。

① 《福建通志》同治刊本，卷二二六《元外纪》。
② 同上。

那兀纳兵势再强，也从未进逼过福州，最后一次追同佥，亦是装模作样地追至常思岭。

那兀纳及亦思巴奚军之被剿灭可能有如下原因：一是那兀纳称雄兴泉之际，配合燕只不花逼走朝廷命官（这些主要由中央政权派来的），引起了元朝其他派系的不满。二是那兀纳在围剿兴化、泉州、仙游等地方势力时，大量扩充自己的武装，有使元朝政权感到终归是个隐患。其三，那兀纳的亦思巴奚兵所到之处，烧杀劫掠，丧失民心，连年征伐，影响了泉州港的安定，减少了元帝国的外贸收入。第四，也是最重要的一点，福建的军事力量对比起了决定性的变化，彼时虽然元朝政府已趋向衰亡，然而在福建，则因为陈友定败明军入闽者三万人，杀胡深，而军威大振。陈友定认为独霸福建时机已到，要夺取行省平章位置。必先清除其党羽亦思巴奚，所以进兵兴、泉消灭那兀纳。至于福建"行省檄友定讨捕番寇"只是一种形式而已。因为在此之前，陈友定已经"拜福建行省参知政事。友定尽收郡县仓库所积，威震闽中。平章燕只不花拥虚位而已。"① 这时的燕只不花已是泥菩萨过江自身难保，也顾不上那兀纳了。陈友定灭亦思巴奚军动作迅猛，出其不意。四月，在兴化郡城下"亦思巴奚军皆仓卒无所施。大败，僵死数千。追擒博拜、马合谋、金阿里等杀之。"② 五月，密约穆斯林千户金吉

① 道光《福建通志》民国重刊本，总卷三四，列传，卷一六，元一，8页陈友定传。

② 《福建通志》同治刊本，卷二二六《元外纪》。

开西门，擒那兀纳，亦思巴奚军至此彻底覆灭。那兀纳事元至虔，也只落得陈友定割据福建的刀下鬼。陈友定“八月进福建省平章政事，悉有闽中郡县胜兵数万人，威福赫然。”① 成功地完成了暂时独霸福建的野心。

纵观“亦思巴奚”的兴亡，不难看出其肇于在泉州的穆斯林派系之间在政治、军事、经济上的争夺，后为蒙古地方官员所利用，参与了蒙古贵族之间的互相倾轧；在此过程中又穿插入穆斯林派系斗争的反复。最终成为新兴的陈友定势力的牺牲品。但是“亦思巴奚”自始至终都未走上“反元”“抗元”“叛元”之类的道路，他们一直是元帝国的忠实卫道士。

穆斯林的派系斗争还反映在泉州遗存的伊斯兰文物古迹、宗教建筑物中。这就又涉及另一个问题的探讨：伊斯兰文物大量被毁是否由于元末及明初的汉人反色目人的浪潮所波及。② 如果其主事者为汉人，那么我想今天泉州的圣友寺、灵山圣墓定不复存在了，因为这两建筑乃是色目穆斯林在元代最主要的代表作。金吉者，待机而动，开西门擒那兀纳，无疑与蒲那非同一派系。更可能属赛、阿派系的残余，或其同情者，但是，其之擒那氏，亦是从维护元朝统治者的利益出发，反那并非反元，因为当时陈友定军即元朝统治政权的“官兵”。陈友定军入泉州，“是役也，凡西域人尽歼之，胡发高鼻有悟（误）杀

① 同前页注释①。

② 吴文良《泉州宗教石刻》，中国科学出版社1957年版第27页。

者。岁蒲贼诸塚。”①所谓“尽歼之”乃夸张之词。其必不致杀金吉派的穆斯林；乱阵之中有误杀者在所难免。若未有金吉派的穆斯林为向导带领陈友定军，如何辨认得出何为蒲、那派系的墓葬，何为蒲那派系的宗教活动场所而毁之；何为金吉派系穆斯林的墓地、礼拜寺，则加保护之。在阿拉伯伊斯兰世界，教派斗争导致并其土地、驱其教徒，夷毁其教寺的历史早已有过。元代泉州至少存在六、七座礼拜寺②（或许更多些），至今仅存其一，这么多的教寺不可能都毁于至正二十六年擒那兀纳之役，而且什叶派在泉州的人数不少，其拥有教寺定不止通淮街圣友寺一所。我较倾向认为这些教寺是在十年派战中逐步被毁，并主要是因为派系势力的反复，互相摧毁的；有的可能并未被拆毁，但因穆斯林离去，导致荒废，至明洪武年间筑城时，被作为废石拆去砌城墙。

鉴于上述有限的伊斯兰教派的蛛丝马迹，我试图就泉州的伊斯兰派系及其斗争作一个轮廓性的推测。这个推测的佐证十分不足，只是希望抛砖引玉，引起更多的注意。

历史上，泉州的伊斯兰教派形形色色，但主要属于逊尼派和什叶派。两派在宋以前即有足迹到达泉州。但均未形成势力集团，又因居于异国，尚能和平共处。至南宋末，以蒲寿庚为代表的逊尼派形成势力集团，垄断了泉州的政治、经济，并逐步

① 《清源金氏族谱》。

② 庄为玑、陈达生《泉州伊斯兰教寺址的新研究》，载《泉州文史》1980年第四期。

排斥什叶派。至元朝至元十九年(1282)调扬州合必军三千人镇泉州,①来者多自波斯,属什叶派。什叶派人数渐众,但仍无法与掌实权的蒲派匹敌。至正十七年(1357)时机成熟,什叶派以赛甫丁、阿迷里丁为首夺逊尼派(蒲)的权,控制泉州,包括市舶司(此役,可能就毁了逊尼派的某一教寺及住宅)。至正二十二年,逊尼派以那兀纳为首反攻,杀阿迷里丁,剿其党徒(此役,可能毁了什叶派的某一寺及住宅)。至正二十六年,什叶派以金吉为首,投靠陈友定,杀那兀纳,掘逊尼派墓。夷逊尼派教寺及所有住宅。连年的派战,以及元帝国的灭亡,泉州已非昔日繁盛的贸易港,凡有能力的穆斯林商贾纷纷航海离去。至明代,明兵入泉州时,穆斯林所余者皆多为中外通婚的后裔(回族),但为了避免不测,也都隐匿于穷乡僻壤,高山远海,改名换姓。如丁姓迁至晋江陈埭,郭姓迁惠安白奇,蒲姓迁德化、永春等等,即使金吉的夫人刘氏也"立名金阿刘,及其孙男延宗报籍晋江南隅坊宰"②,直至明成祖朱棣于永乐五年(1407)颁布敕谕,保护伊斯兰教寺及教徒③,泉州的穆斯林才逐步回到城里,在圣友寺的近旁居住下来。但此时的穆斯林,阿拉伯文已失传,也不懂得什么教派,尚可以追溯的是留下了基本相同、却又略有差别的风俗、祭祖习惯。

① 乾隆《泉州府志》卷二四,军制,元军制,28页。
② 《清源金氏族谱》内"元武略将军一庵金公传赞"。
③ 吴文良《泉州宗教石刻》图版63号,碑刻现存圣友寺内。

略述伊斯兰教在中国的早期传播

马启成

公元七世纪中，由穆罕默德（570—632年）创于阿拉伯半岛的伊斯兰教在向世界各地传播中，也开始传入中国。后来在我国回、维吾尔、哈萨克、东乡、撒拉、柯尔克孜、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔、保安十个民族中得到传播发展，并对这些民族的形成及其政治、经济、文化等方面都产生过深刻影响。中国汉文书籍中曾先后以“大食法”（唐宋时期）、“回回法”（元代）、“回回教”、“天方教”、“清真教”（明清时期）等名称加以记载。然而，伊斯兰教从开始传入中国，到在这些民族中占据优势，并非一蹴而就，而是经历了一个很长的历史阶段。在此期间，伊斯兰教在中国走过了坎坷不平的道路，经历了几起几落的演变，终于在中国土地上扎下了根，形成了中国伊斯兰教。笔者根据历史发展的情况认为，伊斯兰教在中国的传播发展大体经历了三次大的高潮：第一次是唐宋时期阿拉伯、波斯商人的东来，和中国西部部分回鹘人在信仰上的改宗，这是中国伊斯兰教的最早源流；第二次是在元代，随着蒙古人的西征，大批中亚各族人、波斯人和阿拉伯人迁居中国

各地，伊斯兰教的传播范围和人数大大扩大；第三次是明代伊斯兰教在新疆得到进一步发展，成为不同信仰的维吾尔人的统一宗教。本文先就唐宋时期伊斯兰教的传播情况简述如下，不妥之处请同志们指正。

一

伊斯兰教在唐宋时期传入中国，除了在十一世纪初在新疆西部传播外，在此之前三百年的唐初开始，首先由来华的阿拉伯、波斯使节和侨居的穆斯林商人带到了东南沿海的广州、泉州、扬州、杭州及内地长安等地。这与当时中西交通大开，中国和阿拉伯国家之间的友好往来及经济文化的交流是紧密联系在一起的。这表明中国伊斯兰教的起源，是中阿友谊的结晶和象征。

那时，正是阿拉伯帝国的兴盛时期。相传，穆罕默德还在创教初期为鼓励穆斯林寻求友谊，增进知识，曾有“学问，虽远在中国，亦当求之”的训示，表达了对中国人民的友好感情。伊斯兰教广泛传播后，阿拉伯人建立了西濒大西洋，东至中国边陲的大食帝国。中、阿两国一东一西，是世界上两个强大而又富庶文明的国家。横贯东西的“丝绸之路”和南中国海至波斯湾的海上“香料之路”，把它们密切地联系在一起。

中阿两国正式缔交开始于公元六五一年。据《旧唐书·西戎传》等记载，这一年八月二十五日，奉穆罕默德第三任哈里发欧斯曼（644—656年在位）之命，前来中国的第一个阿拉伯

使者到达唐朝首都长安。他会见了唐高宗，并介绍了大食帝国的情况和伊斯兰教的教义。因此史学界一般以这一年也作为伊斯兰教传入中国的标志。从此，中阿友好往来日趋频繁。据史书记载，唐代从公元六五一年至七八九年（贞元14年）一百四十八年间，大食国遣使者到中国通好的达三十九次①。波斯派来中国的使节达二十余次②。宋时，从公元九六八年（宋开宝元年）至一一六八年（南宋乾道4年），大食国到中国的贡使达四十九次③。与宋朝并存的辽朝，大食使节也经常前往。

公元七五五年（唐天宝14年），唐朝边将安禄山举兵叛乱。唐朝政府还邀请大食国出兵帮助，讨平了叛军。相传，这些大食军中的兵士战后还有留居中国的。这说明那时两国在政治和外交上保持着相当友好的关系。

但是，两国关系还表现在经济、文化的交流上。还在伊斯兰教兴起前，中阿两国就在这方面已经有了频繁的来往。早在两千年以前，阿拉伯半岛就为中国人民所了解并称它为条支④。中国第一部记传体通史《史记》和《后汉书》，对条支国的地理、经济和文化都有记载。条支的艺人们（如善眩人）常到汉朝皇宫献艺，“贡异端”，其中有能“解人语”的鸮

① 参阅张星烺《中西交通史料汇编》第二册，1977年中华书局版，第148—154页。

② 《册府元龟》卷970—976页。

③ 参阅白寿彝《中国伊斯兰史纲要参考资料》1948年交通书局版第141—147页。

④ 汉时条支与唐时之大食，皆Tajik或Tazi音译，沿袭波斯人对阿拉伯人的称呼。

鹊①。据说，中国古代曾流传的一些魔术节目，如“用绳自绑自解”和“口中吐火”等，就是经伊朗而来自阿拉伯地区的。据阿拉伯历史学家麻素提在其《黄金牧地》一书中说，在公元五、六世纪时，中国的船只经常航行到幼发拉底斯河的西拉甫港及波斯湾其它诸港埠。这些地方的船只也经常直接航行到中国②。由唐及宋，前来中国的阿拉伯、波斯商人更是纷至沓来。当时，在阿拉伯帝国的首都巴格达，设有专售丝织品、瓷器、茶叶、蚕丝等中国商品的“巴杂尔”。同样，在中国唐朝首都长安的“西市”和“东市”，“胡人”“稟街充斥”③，也有专售宝石、象牙、犀牛角、香料、玻璃、珍珠等阿拉伯、波斯商品的“胡店”、“胡邸”④。在东南沿海方面，广州、泉州、扬州、杭州等地，都是经中国政府同意指定的对外贸易港埠。各国商人、传教士、旅行家等从海陆路接踵而至，宾客如云，而尤以阿拉伯、波斯商人为最多。无论在人数或货物的价值上，都远远超过别的国家。“诸蕃国之富盛多宝货者，莫如大食国”⑤。唐时，广州的贸易最盛。据九世纪来华的阿拉伯旅行家苏来曼说：“广府（广州）是中外商船聚集的港口，也是中国商船和阿拉伯商货集散之地。”唐代僧人鉴真说：天宝年间，广州江中有来自波斯湾的船只，多者“不知其数，并载

① 《拾遗记》卷六。
② 张星烺《中西交通史料汇编》第二册，1977年中华书局版第221页。
③ 《旧唐书·西戎传》卷198。
④ 李昉《太平广记》卷500。
⑤ 周去非《岭外代答》卷3。

香药、珍宝，积载如山。其船深六、七丈。”① 唐末五代时段成式《酉阳杂俎》记载来自波斯湾的船只“多养鸽，鸽能飞行数千里，放一只至家，以为平安信。”宋时，泉州的地位逐渐重要，到南宋以后比广州更为繁盛。外国“商贾蚁聚”，番货云集于此，由中国往外国及由外国来中国，莫不于泉州放洋或登陆。赵汝适《诸番志》中记载来自阿拉伯的船只“一舟可容数千人，舟中有酒食肆……。”十四世纪摩洛哥大旅行家伊本·拔图塔访问泉州后，称泉州为南宋以来“世界最大的港口，港中有大船百余只，小船不可胜数”，又说，“中国瓷器仅产于刺桐（泉州）与广府，……销售印度和其它各地，甚至运到我国摩洛哥。”② 这说明那时中阿两国经济往来何等繁盛。

由于两国政治、经济联系十分密切，因而大批阿拉伯和波斯穆斯林商人便移居中国，这是当时中阿友好关系的一个显著特点，同时也是伊斯兰教早期传入中国的根本原因所在。

唐时，侨居甚至在中国安家落户的阿拉伯、波斯人不在少数。据《通鉴》贞元三年条记载，玄宗天宝年间（742—756年）以来，包括阿拉伯、波斯人在内的“胡客”，“留长安久者或四十余年，……安居不欲归，……有田宅者……凡得四千人。”肃宗上元元年（公元760年）居住扬州的大食、波斯“贾胡”至少“有数千”③。唐代僧人鉴真说，天宝年间居海南

① 《唐大和上东征传记》天宝年间条。

② 张星烺《中西交通史料汇编》第二册，1977年中华书局版第69页。

③ 《新唐书·田神功传》卷144。

岛上的波斯人村寨，“南北三日行，东西五日行，村村相次。”① 据阿拉伯商人所作游记说，唐末，黄巢领导的农民军进克广州，居住在此处的阿拉伯人、波斯人、犹太教徒和基督教徒有十二万之多②。这个数字可能是一个夸大的估计，但为数肯定是很多的。

宋时，通商贸易是继唐已有规模而发展的，来华侨居的大食人比唐更为增多。他们主要集中在广州、泉州。中国政府为照顾他们的生活习惯起见，还拨出临近江海的地区作为居留地，允许他们与汉人通婚和带家眷来住，南宋时还在这两个地方设“蕃学”，“诸蕃子弟皆愿入学”③。这时期，出现了不少大食巨商，如公元九九三年大食的一个船长蒲希密至广州，向宋廷赠送了许多礼物，其中象牙五十株，乳香一千八百斤④。十一世纪下半期有一个大食商人辛押陁罗，在广州住过几十年，家资甚富，曾建议自己出钱修筑广州城⑤。又如十二世纪后期定居在广州的蒲姓更是“富盛甲一时”，富豪为人所称⑥。十三世纪初，泉州城扩建改用花冈石，就是借助于阿拉伯商人的财力，才大加修建成的。这说明侨居的人数相当多。

自唐永徽二年至南宋末年（1278年），六百多年间，大食

① 《唐大和上东征传记》。

② 阿布·赛德·哈桑《印度中国闻见录》，转引自张星烺《中西交通史料汇编》第二册，第207——208页。

③ 蔡绦《铁围山丛谈》卷2；龚明之《中吴纪闻》卷β。

④ 《宋史·大食传》卷490。

⑤ 《宋会要辑稿》“蕃夷四”。

⑥ 岳珂《桯史》卷11。

国穆斯林商人来华贸易者络绎不绝。特别是由于通商的频繁，侨居人数不断增加，他们也就很自然地把伊斯兰教带入中国。这主要表现在以下几个方面：

第一，他们建立了具有“政教合一”性质的蕃坊组织。大食人来华“互市”，或与华人杂居，但多数往往自成聚落，居有定处，被称为蕃坊。在蕃坊内，唐时设有“都蕃长”，宋时称“蕃长”，由中国政府从大食人中推选出“最有德望者”一、二人加以任命。“蕃长”办公地方称“蕃长司”。蕃长除了“管勾蕃坊公事”，注意“招邀”蕃商入贡纳税外①，还要按照伊斯兰教的法典和宗教规定，兼理穆斯林之间的教务。在教内蕃长被称为“筛海”（教长）或“卡迪”（审判），领导宗教活动，管理诉讼裁判，解决他们间的纠纷和判断是非曲直。这样，蕃坊既是在华的大食人的社会行政单位，同时也是自然形成的穆斯林的宗教组织。

关于“蕃坊”的记载，最早见于唐时房千里的《投荒录》一书。该书已经失传。顾炎武著《天下郡国利病书》引《投荒录》说：“顷年，在广州番坊，献食多用糖蜜、脑麝，有鱼俎，虽甘香而腥臭自若也。”②房千里系唐文宗大和初年（公元827年）进士，任职高州刺史。大和（827—835年）中，被谪官北归，“编山川物产之奇，人民风俗之异为此书。”③按

① 朱彧《萍州可谈》卷2。

② 《天下郡国利病书》卷104。

③ 《文献通考》卷205，《经籍考》，引陈振孙《直斋书录解题》转引自《赡寿庚考》53页。

《投荒录》成书年代推算，广州蕃坊至迟在九世纪三十年代已经形成。开始时，可能人数有限，蕃坊范围不大，后随着蕃客人数增加，才逐渐扩大。据日本桑骘考证，广州蕃坊在“府城之南，珠江之北岸”，泉州蕃商居留地在“此市之南郊”，地临晋江。杭州蕃坊无考，但从元初穆斯林居住地推测，在今荐桥至西文锦坊之间。

九世纪中叶，来华的阿拉伯商人苏来曼在其游记中对广州蕃坊穆斯林生活记载道：“其处有回教牧师（即教长）一人，教堂一所，……各地穆斯林商贾既多聚广府，由中国皇帝任命伊斯兰教判官一人，依回教风俗，治理教徒诉讼。……每星期必有数日专与教徒共同礼拜，朗读先圣戒训。终讲时，辄与祈祷者共同为回教的苏丹祝福。判官为人正直，听讼公平。一切皆依可兰经、圣训及伊斯兰习惯行事。”①这里记述的“判官”就是蕃坊的蕃长，他办公的地方“蕃长司”似乎是裁判诉讼的地方，也是宗教活动的场所之一。这种记述与《唐律疏议》所记“诸化外人，同类自相犯者，各依本俗法，异类相犯者由中国以法律论”的事实是完全相符合的。北宋朱彧《萍州可谈》也说，“外侨”犯徒刑以上之重罪者由中国官员判处，若系徒刑以下的轻罪，则直接送蕃坊，听蕃长论处②。这种情况在公元十四世纪时摩洛哥大旅行家伊本·拔图塔也曾记述过，他说：“此大城市（指广州）之一部的穆斯林回人坊，内有寺院、旅

① 张星烺：《中西交通史料汇编》第二册，1977年中华书局版第201页。
② 朱彧《萍州可谈》卷2。

馆（Hogpiee）及市场（market），又有法官与教长(筛海)。非仅此城为然，支那各城凡有回教徒居住者，均有法官教长二人。”①这两段不同时代的记载说明，从公元九世纪中叶到十四世纪，在华居住的穆斯林商人在中国政府的同意之下，可建立政教合一的组织形式蕃坊。蕃长可依据伊斯兰教的法典处理他们之间的是非曲直。这是伊斯兰教传入中国的重要标志。

第二，有不少阿拉伯、波斯人“华化”，成为最早的一批中国穆斯林。大食人在华贸易，一般多在冬季时归其国，但由于通商繁盛，有不少大食商人便留居中国不归。称之为“住唐。”②有住数十年不归，“家资数百万缗”③者，也有在中国娶妻“官至左班殿直”者，甚至还有留居“五世”的④，这大概是他们在华娶妻生子，在中国土生的，所以有“土生蕃客”和“五世”土生蕃客的称呼。实际上，这些人都已“华化”了。

宋时，阿拉伯哈里发国家因中亚各民族、部落的起义，内部动荡不安。这时，也有一些阿拉伯和波斯人在国内感到难以安居，或者从事贸易无利可图。所以，他们纷纷东行，打算在中国长久住下去。如宋太宗建隆年间，布哈拉教主索非尔因避难，曾率家族数百人到了开封，后被安插去淮河流域一带。又

① 转引自《蒲寿庚考》第56页。
② 朱彧《萍州可谈》卷2。
③ 《天下郡国利病书》卷104，引北宋末苏辄《龙川志略》。
④ 《粤海关志》卷3。

据《宋史》占城国记载说："端拱元年（988年），占城夷人忽宣等率族三百人求附。"《图书集成》崖州（海南岛）风俗条追述说："番俗本占城人。宋元间因国乱挈家驾舟而来，散泊海岸。……其人多蒲姓，不食豕肉，不供祖先，供设佛堂念经礼拜，其言语像貌与回回相似。"占城蒲姓即唐书中所译阿蒲罗拔（即阿拔斯后裔）。他们由于大食内乱移居占城，又因占城与真腊交战而移居海南岛。他们是今日该岛回族的源流。

"华化"的大食人及其后裔，学习中国文化，有成就者不乏其人。有的考取了进士；有的还是著名诗人；有的由于擅长海上贸易，甚至做了大官。例如：

公元八四七年（唐宣宗大中元年），考取唐朝进士的李彦升就是一个"华化"的大食人。那时，进士是很难考取的，这一年才录取了二十二人，李彦升以外人竟然得第，因此轰动一时。有人说为什么要荐举一个外国人来应试，但也有人公正地认为，彦升虽是外国人，但爱好中国文化，荐举和考取是应当的。因此有人便作了一篇题为《华心》的文章①，其意思是说李彦升虽外貌是外国人，内心却倾慕中国。李彦升是个汉名，他应该有阿拉伯本名。他一定是来华较久，对中国学问下了一番工夫，而且有相当造诣才考取的。

唐末五代时的诗人李珣是久居四川的"华化"波斯人后裔，人称"李波斯"。全家以贩卖香药为业，而且还善于识别

① 《华心》作者陈黯，字希儒，唐时颍川人。此篇为陈垣先生首先发现于《全唐文》卷767。

矿物和古文物。他著有《海药本草》（又名《南海药谱》），明代李时珍著《本草纲目》时曾引用他的成果。他的诗集《琼瑶集》虽不传世，但从李调元所辑的《全五代诗》中还保存一部分流于后世。此外，在《全唐诗》里面还有他的诗词①。他的弟弟李珏是一个著名的炼丹士兼药学家。他的妹妹李舜弦还是一个女诗人兼画家。

宋末，阿拉伯人的后裔蒲寿庚，曾在泉州任提举市舶达三十年之久。后来还在元初兼任福建“安抚沿海都置使”，握有管理军政大权。他的哥哥蒲寿宬，曾任梅州知州，并著有《心泉学诗稿》传世，已成为中国式文人。据泉州《蒲姓族谱》记载，蒲寿庚“始祖蒲孟宗，宋仁宗时西域人，二世与苏子瞻是亲戚，四世为朱熹门生，六世蒲任滨知泉州府晋江县官，卜居晋江之法石乡。夫人蔡氏，生三子。七世曰寿宬、寿崑、寿庚三兄弟……寿庚及子师文均为福建道市舶提举……”② 这说明蒲寿庚家已是“华化”了几代人，是“乐江湖而忘乡国者”。是有阿拉伯血统的中国人了。

本世纪三十年代以来，在泉州曾发掘出阿拉伯文字的石刻近百块之多③。这些碑刻有的属清真寺拆下来的壁龛石，均刻有《古兰经》章节，但大部分是墓碑。其时代多在回历四百年至七百年间（公元1009—1310年）。这些墓葬者大概是居泉州

① 《全唐诗》第十二函第十册录有李珣诗54首。
② 转引自吴文良《泉州宗教石刻》。
③ 同上。

经商传教老死后，埋葬下来的。值得注意的是，他们之中除了有商人、传教士、贵族外，还有妇女和儿童。说明他们在华居住很久，有和当地妇女结婚的，蕃衍后代。

第三，建立了永久性的宗教建筑清真寺。伊斯兰教有一整套宗教仪式和制度，虔诚的穆斯林要履行宗教义务，完成宗教规定的仪式，势必要有一个拜主的地方——礼拜寺。兴修礼拜寺之举，也表示他们准备在中国落户久居的决心。中国何时开始创建清真寺，目前尚未发现可信资料，但根据有关记载和遗留下的遗址，今日广州的怀圣寺，泉州的圣友寺和清净寺，扬州的仙鹤寺，都是这一历史时期的清真古寺，这是伊斯兰教早期传入中国的历史见证。

怀圣寺，俗称光塔寺。位于今广州光塔路。寺的年代已不可考。相传建于唐初，但至今众说纷纭而无定论。清金天柱《清真释疑补辑·天方圣教序》言："天乃笃生大圣穆罕默德作君作师……隋文帝慕其风化，遣使至西域，求其经典。开皇七年（公元587年）圣命其臣赛一德斡歌士赍奉天经三十册，传入中国，首建怀圣寺，以示天下。"这段记述显然是不可相信的。"开皇七年"，伊斯兰教在阿拉伯半岛还没有创立，而且文中提到穆罕默德（570—632年）那时才十余岁，怎么可能派使节来华传教。但是，这一传说，在中国穆斯林中却有着广泛而深刻的影响，反映出怀圣寺为中国最古老的清真寺似无疑问。

现有怀圣寺内最早的碑刻是元至正十年（1350年）八月

《重建怀圣寺记》。据该碑记载说："白云之麓，坡山之隈，有浮图焉，其制则西域砾然石立，中州所未睹，世传自李唐迄今。"①这说明怀圣寺出自外来工匠之作，建于唐代的说法，在十四世纪中叶已经出现。但该碑未记寺之具体创建年代。

根据我们现在所知关于怀圣寺的最早汉文记载是南宋岳珂的《桯史》。岳珂记其在绍熙三年(1192年)时所见"祀堂"时说："番禺(指广州)有海獠杂居。其最豪者蒲姓……既浮海而遇风涛，惮于复反，乃请于其主愿留中国以通往来之货。主许焉。……獠性尚鬼而好洁，平居终日，相与膜拜祈福。有堂焉，以祀名……堂中有碑，高袤数丈，上皆刻异书，如篆籀。是为像主，拜者皆向之……后有窣堵坡，高入云表，式度不比他塔，环以甓，为大址，累而增之，外圈而加灰饰，望之如银笔……绝顶有金鸡甚巨，以代相轮，今亡其一。""祀堂"即礼拜堂，是清真寺在中国的最早称谓。从这段所记祀堂与塔之关系及形式而言，显然指的就是怀圣寺和怀圣塔。这比《重建怀圣寺碑》又早了一百五十八年。说明怀圣寺在十二世纪初时已屹立在珠江之滨，这是可以肯定下来的。但这段记载是作者幼年时的见闻，仍未言及寺、塔的建筑年代。

怀圣寺虽没有确切的证据可以说明它是唐时所建，但唐时广州有礼拜寺是肯定的。正如上面所引九世纪中叶苏来曼在广州旅行时所写游记中记载，广州有"教堂一所"。这或许就是怀圣寺的前身。况且，自唐中叶以后，阿拉伯人经南洋来华，

① 引自张星烺《中西交通史料汇编》第二册，1977年中华书局版第193页。

经营商业，多于广州作“寓公”，而且也都富有，为了宗教上的需要，在广州修建一座清真寺，也是意料中的事情。根据这种推断，唐时广州建有怀圣寺是能够成立的。但唐时修建的怀圣寺，不一定就是今日怀圣寺的规模。据记载，自元至正十年重修至今六百多年，怀圣寺曾有过几次较大的修葺，明成化四年（1469年）、万历庚子年（1600年）曾各重修过一次；清康熙三十七年（1698年）、同治十年(1872年)又都各重修扩建过。

泉州圣友寺，又名麒麟寺，位于泉州通淮门大街。这里在宋元时期一直是蒲姓阿拉伯人居住地方，故称半蒲街。自明代以来，历代史学家曾根据该寺甬道左侧一块元人吴鉴所撰清净寺创建的碑文，将圣友寺误作清净寺。张冠李戴。本世纪初，圣友寺后墙上阿拉伯文石刻被翻译出来后，便成了一寺两个年代记载的说法。近经泉州庄为玑、陈达生两同志重新考辨，认为圣友寺和清净寺实为两座清真古寺①。

圣友寺阿拉伯文石刻为回历七百十年（1310年）所立。一九一一年法人白参曾发表过该碑的译文，并经王云翔译为汉文，三十年代西班牙耳奈司（Arnaiz）与卜谦（Berchem）两氏曾将碑文译为法文，德人艾克（Egke）又将法文译成英文，张星烺先生再由英文译为汉文，自五十年初以来，马坚先生和陈达生复由阿文译为汉文。该碑对圣友寺的建立和修葺情况记载说：“此地人们的第一座礼拜寺，号称‘圣友寺’，建于伊斯兰历四百年（公元1009—1010年）。三百年后，艾哈玛

① 庄为玑、陈达生《泉州伊斯兰教寺址的新研究》（未刊本）。

德·本·穆罕默德·贾德斯……修缮了此寺……时伊斯兰历七百一十年（1310—1311年）竣工。”① 这说明圣友寺是至今有文字可考的中国最早寺院之一。明正德年间该寺又曾重修，隆庆元年（1567年）木塔坏，由知府万庆等修塔五层。万历三十七年（1609年）地震，楼颓其角，知府姜知礼又重修建，才具现在规模。

泉州圣友寺外，有据可考的还有南门的清净寺，也属宋时来华的阿拉伯穆斯林所建。但该寺在元末泉州兵乱及反蒲时已多被毁坏。当时，正是泉州城换砖为石之时，所以也就把被拆毁寺的碑刻、石柱、墓志等填进城基。幸存的吴记之碑，被后人移到东城“圣友寺”保存下来。据《图书集成职方典》泉州府祠庙条记载，清净寺为宋绍兴年间（1131—1162年）由撒那威人纳只卜穆兹喜鲁丁所建，当时楼塔高敞规模很大，并有田土房产，以供寺中薪给和修葺费用。元至正年间（1341年）寺坏，由邑人金阿里重修，元吴鉴《重修清净寺碑》也记载：“宋绍兴之年，有纳只卜穆兹喜鲁丁者，自撒那威从商舶来泉，创兹寺于泉州南城。造银灯香炉供天，买土田房屋以给众。后以没塔完里阿哈昧不任，……寺因废坏不治。其徒累抗于官，墨司不决者有年矣。至正九年，……邑人金阿里愿以己资一新其寺，来征予文为记。”② 清净寺现虽然已不存在，但从有

① 引自庄为玑 陈达生《泉州伊斯兰寺址的新研究》，未刊本；又见吴文良《泉州宗教石刻》第21页。两者译文大同小异。

② 引自白寿彝《中国伊斯兰史纲要》第261页。

关记载证明，它是伊斯兰教早期传入中国的古寺。

扬州礼拜寺，又名仙鹤寺，位于今扬州南门大街。据明盛仪《嘉靖维扬州·杂志》记载“礼拜寺在府东太平桥北，宋德祐元年（1275年）西域补好丁游方至此创建。”① 补好丁亦译作普哈丁，宋咸淳年间（1265—1274年）来扬州，“未几，先贤归去，越三年复东游至津沽，遂移舟南下”扬州，于德祐元年卒，葬于新城东水关河东高岗上。其基与该寺合称为“回回堂”。是伊斯兰教早期传入中国的文化遗迹。

综上所述，自唐初以来随着中国和阿拉伯国家在政治、经济、文化上的密切往来，大批穆斯林商人东来侨居中国东南沿海商埠要地，过着集体的宗教生活，建立宗教活动场所清真寺，有不少人在中国娶妻生子，永久定居，置产任官。这样就把伊斯兰教传播到中国，成为中国伊斯兰教的源流，为十三世纪以后伊斯兰教在中国的进一步广泛传播奠定基础。

二

伊斯兰教从唐初开始传入东南沿海的几个商埠之后，在五代、北宋之际，也开始传入今新疆的喀什、和田，并进而传至阿克苏、库车一带。这与那时兴起在新疆西部和中亚七河流域一带的哈拉汗王朝(亦称黑汗王朝)的统治者改宗伊斯兰教相关联。

① 引自朱江《伊斯兰教文化东渐扬州始末》，载《海交史研究》1980年第二期。

哈拉汗王朝是十世纪上半期至十三世纪初期，由原居阿尔泰西南部、后迁居中亚楚河和塔拉斯河流域的中国古代民族葛逻禄族，与九世纪四十年代从蒙古草原迁居七河流域的一支回鹘族，在长期相处，互相融合过程中建立的第一个信仰伊斯兰教的突厥王朝。《新唐书·回鹘传》记载葛逻禄人迁移的情况说，“葛逻禄，本突厥诸族，……至德（756——758年）后，……变盛，与回鹘争强，徙十姓可汗地，尽有碎叶、怛罗斯城。”这说明从八世纪中叶起，葛逻禄人已是中亚楚河流域的新主人。《旧唐书·回纥传》记载，在公元九世纪四十年代，回鹘由于内部纠纷迭起，外受黠戛斯的攻击，因而“有回鹘相驱职者，拥外甥庞特勒（勤）及男鹿并遏粉等兄弟五人，一十五部西奔葛逻禄；一支投吐蕃，一支投安西，又有近可汗牙十三部……南来附汉。”这里记述的“西奔葛逻禄”的一支，就是指西迁到了七河流域为中心的葛逻禄地区。当时，哈拉汗王朝实行游牧民族常见的“双汗制”。大汗驻地在中国境内的巴拉萨衮（史称虎思斡儿朵），副汗驻地先在怛逻斯，后迁到喀什。所以，许多研究哈拉汗王朝历史的学者，普遍认为哈拉汗王朝就是中国的葛逻禄人，与一部分回鹘人建立的突厥朝代①。到十一世纪中汗国分为东支和西支两部分，东部分领有七河流域。东部费尔干纳与喀什，汗庭仍在巴拉萨衮和喀什；西支部分包括锡尔河、阿姆河之间的河中地区与西部费尔干纳，汗庭在撒马尔干和布哈拉。

① 白系臂乃德《中亚中古史研究》第一卷回鹘，转引自冯家升等《维吾尔族史料简编》（上）第49页。

哈拉汗王朝改宗伊斯兰教是伴随着王位的争夺而展开的。关于这一问题的最早记载，是十一世纪维吾尔历史家阿卜都勒·加非尔的《喀什史》，这本书久已失传。但十四世纪时另一个维吾尔历史家贾马勒·喀尔西在其著作《苏拉赫字典的补订》里引有若干节。据说，哈拉汗王朝的第一个汗毗伽阙哈狄尔汗死后，因为其子萨土克年幼，王位由他的二个兄弟巴泽尔和奥古勒恰克·哈狄尔继位。前者驻巴拉萨衮，后者驻怛逻斯。及萨土克年长后，在十世纪后期，波斯萨曼尼王朝（874—999年）有一王子因内部纠纷逃至喀什北部的阿图什。驻喀什的副汗奥古斯勒恰克·哈狄尔汗的侄子萨土克在王子的影响下第一个接受伊斯兰教。后来经过与其叔父奥古斯勒恰克的斗争并取得胜利，使汗国的西支开始皈依伊斯兰教，自己称萨土克·布格拉汗。不久，对尚未接受伊斯兰教的大汗巴泽尔驻地巴拉萨衮进行斗争，使不少人改宗了宗教。法国格力纳说，在十世纪下半期，“从坦吉克（Tadnkirad）到喀什噶尔一带，已为第一个信仰伊斯兰教的王朝沙兔克·波格拉汗所领有。”①

萨土克·布格拉汗伊斯兰教的名字为“阿布德·阿勒·克里木”。他死于回历三四四年即公元九五五年。葬于喀什北面的阿图什。其子木萨·阿布德·阿勒·克里木继续对大汗驻地进行斗争并取得胜利。十世纪时的阿拉伯历史家依本·米斯喀维

① 斯坦因《古代和阗》，引自冯家升等《维吾尔族史料简编》（上）第51页。

希和另一位阿拉伯历史家依本·阿勒·阿提尔（1160—1233年），他们在其著作中都提到在公元九六〇年，有二十万帐的突厥人接受伊斯兰教。虽然他们没有指明这些信奉伊斯兰教的突厥人的族名和住地，但后来的学者都认为指的就是这一时期改信的突厥人。

使伊斯兰教在喀什取得统治地位的人，是木萨的儿子哈森·波格拉汗。他是黑汗王朝最著名的汗之一。他积极传播伊斯兰教，曾“远征阿姆河北诸地，陷布哈拉城，九九三年死于归途。”① 他在位时，王朝达极盛时代，辖地包括喀什噶尔、喀喇昆仑、怛逻斯、讹打剌、……建都于巴拉沙衮。日本掘谦德在《于阗考》一书中说，在十世纪末，他“伸其势力至塔里木河流域，攻疏勒（即喀什），迫佛教徒改穆罕默德教。疏勒遂服。于阗王（闻讯）伐疏勒，不能下乃归。疏勒地位遂归在回教徒之下。”从此，喀什就成为伊斯兰教在新疆进一步传播的根据地。他的兄弟阿利·阿尔斯兰汗是黑汗王朝诸汗中信教最早的。在他之后向英吉沙传教时于九九八年在战斗中死的。这表明在十世纪末时，伊斯兰教已传播到了喀什以东不远地区。

十一世纪初开始，哈拉汗王朝进一步发生分裂。汗国东西两部时时因攻城掠地以干戈相见。哈森的儿子喀的尔汗·玉素甫为扩大自己的地盘，他用兵把托安汗（阿利·阿尔斯兰汗儿子）及其他阿利的后裔从喀什、叶尔羌等地排除出去，以喀什

① 白系胥德《中亚中古史研究》第一卷，第252——253页。

为中心，向东、西扩展势力。割据新疆继续传教。《伽师于阗乡土记》说："玉素甫·喀的儿乞兵于西国，衣玛木（伊斯兰教教长）于宋真宗大中祥符二年（1009年）自木达营国（即木喇奚，今布哈拉）率众十余万至喀什，众复降，玉素甫卡的为帕夏。亦玛木进兵叶尔羌、叶尔羌人降，又攻和阗，和阗人或逃或降。"① 根据哈拉汗王朝铸造的钱币上的阿拉伯字，玉素甫在一〇一四年时已经取得了对叶尔羌的实际统治。

于阗素重佛，佛势深长。喀的尔汗·玉素甫取得于阗的统治，是经过了长期的宗教战争后实现的。斯坦因在《古代和田》一书中说："玉素甫进攻佛教国的于阗时，于阗国王及格利喀儿喀利（于阗大将）虽得西藏及回纥（指西州回鹘）的援兵，苦战二十四年之久，结果战败身死。玉素甫·喀的儿就取得了于阗国王。"② 从此，和田成为哈拉汗朝的一部分，并且改宗了伊斯兰教。这还可以从于阗方面向中原王朝进贡的情况上看出，《宋史·于阗传》记载，"大中祥符二年(1009年)，其国黑韩王遣回鹘罗厮温等以方物来贡，"③ 大使还要求宋朝派使节到于阗来。据斯坦因在《古代和田》一书中说，这里的黑韩王，显为突厥语帝号，可能指哈拉汗王朝的喀的儿·玉素甫，大使为回鹘人，可能即为信奉伊斯兰教的回鹘人。这说明当时于阗在种族和宗教上已发生变动。

① 转引自李晋年《回教入新疆考》，载《禹贡》半月刊4卷2期。
② 冯家升等《维吾尔族史料简编》第二辑（上）第51页。
③ 《宋史·于阗传》卷49。

以喀什为中心，割据中亚七河流域以东至新疆西部的喀的尔汗·玉素甫，死于一〇三一或者一〇三二年。这时，伊斯兰教在新疆的喀什、叶尔羌、英吉沙尔及和田已占据优势，一九〇七年法国伯希和考古队曾在莎车获得若干属于哈拉汗王朝时期的大量文书。其中之一有一〇九六年的日期，在文书后面当事人的签名有的使用阿拉伯文。几乎所有文书都是用阿拉伯语，而且文书的格式也全为伊斯兰教中通行的自右至左的格式。这说明在十一世纪末，伊斯兰教在当地突厥、回鹘人中影响已经很大了。

十二世纪二十年代开始，地跨葱岭东西的哈拉汗王朝，都被华北平原来的契丹人所占据。包括新疆在内，这时不同信仰的回鹘人便处在西辽（1132—1218年）政权的统一管辖之下，西辽的统治者是信佛教的，但他们对待其他宗教并不十分排斥（篡夺西辽政权的乃蛮部屈出律对伊斯兰教采取敌视态度除外），所以，伊斯兰教在这一时期内在新疆有一定的发展。到十三世纪初期，已传播到了阿克苏、库车（龟兹）一带。《长春真人西游记》对当时伊斯兰教徒及佛教徒在新疆的分界地记载说："九月二日西行，四日宿轮台之东，迭屑头目来迎，……又历二城，重九日至回纥昌八剌城（王国维注《元史》地理附录作彰八里，即今济木萨尔），其王畏兀尔与镇海有旧，率众部及回纥僧众皆远迎。……有僧来侍坐，使译者问看何经典？师云：'剃度受戒，礼佛为师'。盖此以东昔属唐，故西去无僧，回纥但礼西方耳。"① 这说明以今济木萨尔为分界，以

① 王国维《蒙古史料四种校注·长春真人西游记注》卷上。

东为佛教势力，以西从喀什到阿克苏、库车为伊斯兰教徒势力范围。黄文弼、王日蔚两先生在他们的著作中也都考证说，南宋理宗时(1225—1263年)伊斯兰教已传布到了龟兹(今库车)①。

十一世纪初伊斯兰教开始传入新疆，这对于后来维吾尔族的形成及其在宗教信仰、语言文字、风俗习惯方面的逐渐统一，会产生深刻影响。既然哈拉汗朝是新疆第一个信仰伊斯兰教的突厥回鹘王朝，那么伊斯兰文化与突厥文化的相结合也就很自然了。而且这种结合从一开始就表现出较高的程度。这突出表现为在这一时期写成的《福乐智慧》和《突厥语大辞典》这两部著名的著作中。前书的作者为玉素甫·哈斯·哈吉甫，是巴拉沙衮人。于一〇六九年在喀什以韵文形式用突厥语写成，但内容是按照伊斯兰教的道德标准宣扬所谓为人的道理。《突厥语大辞典》一书的作者是喀什人麻赫木德·喀什噶尔，于一〇七四年在巴格达写成。由于作者精通阿拉伯文和文化典籍，所以《辞典》是用阿拉伯文写成的。该书内容十分广泛，包括天文、地理、语言、历史、衣食住行、风俗习惯、民间文学等多方面的丰富材料。它不仅是世界上第一部突厥语辞典，而且也算得上是一部简明的"百科全书"②。《福乐智慧》和《突厥语大辞典》的出现，反映了哈拉汗王朝时期突厥——伊斯兰文化达到相当高的水平，为后来新疆伊斯兰化奠定了基础。

① 黄文弼《塔里木盆地考古记》第31页；王日蔚《伊斯兰教入新疆考》，载《禹贡》半月刊第四卷第二期。

② 参阅张广达《关于马合木·喀什噶里的〈突厥语词汇〉与见于此书的圆形地图》，载中央民族学院学报，1978年第二期。

伊斯兰教在新疆进一步广泛传播是后来到十四世纪后期蒙古察合台汗后裔秃黑鲁帖木儿及其子黑的儿火者统治时期。到十五世纪才东传至吐鲁番、哈密一带。十六世纪在新疆占据优势，成为统一的宗教。另有专文叙述。

伊斯兰教在同治年间陕西回民反清起义中所起的作用

冯增烈　冯钧平

在太平天国革命直接影响与推动下所爆发的陕西回民反清起义，是以太平天国为代表的当时中国各族人民反帝反封建革命斗争的一个组成部分。这场起义不仅直接、间接地援助了太平军和捻军的革命斗争，而且与云南杜文秀所领导的回、汉、彝、白等族人民的起义遥相呼应，在西北地区奋战达十余年之久。这一系列各族人民的起义，先后几乎在全国规模的范围内严重地打击了在帝国主义支持下的清王朝的反动统治，从而对不久以后爆发的辛亥革命也产生了一定的影响。回回民族是中华民族大家庭中一个具有“刚”性民族心理结构的兄弟民族，同各族人民一起，曾经对中华民族历史、文化的发展共同作出过不少有益的贡献。陕西回民反清起义的情况是较为特殊的，也存在着许多值得讨论的问题。然而作为太平天国革命历史范畴的一环，却才开始引起近代历史研究的注目，还有待于我们去加以深究。回回民族在历史上又是一个全民信奉伊斯兰教的民族。伊斯兰教对回族在各个方面都产生过重要的影响。那么，

在陕西回民这场轰轰烈烈的反对阶级压迫和民族压迫的斗争中，伊斯兰教究竟起了一些什么样的作用呢？本文就是想就此提出一些粗浅的看法来加以讨论，以求得专家们的指正。

一

陕西的回民起义，实际上是以关中地区的回民为主的。关中地区的回民主要聚居在所谓“东西二府”，即同州府和西安府的二十余县。有清一代，长期存在着阶级矛盾和民族矛盾。首先，是清政府对陕西回、汉农民的严酷经济剥削与压迫。即以田赋而论，嘉庆、道光年间，附加于农民的所谓“正耗”与“平余”，就已经超过了正赋的一倍半左右①，而农民所种的“官田”和日常徭役，更是名目繁多，不堪荷负。于是，咸丰六年（公元1856年）和十一年（公元1861年）即陕西回民起义的前一年，就曾经在回民聚居的渭南、临潼地区发生过两次回、汉族农民共同联合的反封建斗争，说明了隐藏着起义的火种。与此同时，清政府为了重点应付当时的东南危局，防范西北的燎原之火，不特增加了陕西军事负担的协饷，而且在各州县还普遍地设立了所谓“兵役局”或“军需局”。这些机构迎来送往，什么“兵差”、“流差”均按粮摊派，更造成了陕西回、汉人民处于难以生存的厄境。同时兵役局、军需局的实权

① 详见《续陕西通志稿》卷26《田赋》。

又多把持在当地地主豪绅和地痞的手里，这就又为以后汉民地主武装的“团练”发动“秦不留回”的残酷血洗埋下了祸根。其次，是由于回民身体素质所造成的人口繁衍，农民的土地又变成为一个严重的问题了。根据调查，回族农民是以提高耕作技术、赢取单位面积产量来弥补这个问题的。但矛盾的实质仍然得不到解决。在两个民族的地主之间，在回族农民与汉族地主之间，也在回、汉农民之间，土地问题便很自然地带上了民族色彩，从而又发展成为某些民族矛盾。在阶级矛盾与民族矛盾交相发生的反复过程中，还出现了清政府官吏“偏袒汉民，凡争讼斗殴，无论曲直，皆压抑回民”①的情况。基于这许多政治、经济和民族矛盾的积累，一场起义的爆发和陕西回、汉人民灾难的降临便成为不可避免的了。

同治元年即1862年初，当清政府全力在长江流域扑灭太平天国革命运动、陕西防务空虚之际，三月，四川蓝大顺农民军进入陕南，太平军扶王陈得才部也过武关向西安进军。这时，陕西巡抚英棨同团练大臣张芾深感当地清军无力防御，便慌忙在各处组织、加强反动的地主武装团练，企图协助在陕的少量清军来阻挡太平军和蓝大顺农民军的进攻。反动的地主武装团练纷纷在各州县的组成，更加剧了上述阶级矛盾和民族矛盾的激化，变成了回民发动起义的导火线。据华阴县汉族开明士绅李启讷当时所写的《忧愤疾书》所载：“渭南回民在华州斫买竹

① 《临潼纪事》，见《回民起义》卷8第17页（下称“《回》卷某”）。

竿，汉人打伤回人，而官长不为伸理，且为汉人作主，有‘打死回民不必经官’之谣。当此之时，回民亦俯首帖耳，不为少动。忽于四月十九日，捻（按：应为“发”，下同）匪窜至渭南赤水镇，华州团练约集华阴乡团合力堵贼。迨华阴乡团齐集华州，询及回汉斫竹打架之事，而团练中有无赖者忽起抢劫回民之念。然难以为辞，遂声言回民将作捻匪内应，必先除去内患然后再堵贼匪。二华团众即寻至华州之秦家村。秦家村者，系华州回民居住之一所也。团众直至秦家村，声言回民造反，先行剿洗。而秦家村回民自知无罪，苦口哀求。团众坚执不允，登时将秦家村放火烧毁，任意抢劫。团众此时心满意足，饱载而归。恐回民之鸣于官而治其罪也，又于各处飞递传单云：‘陕西不留回民，天意灭回。必将回民歼除净尽，回房烧毁不留。’各处见传单后，助粮助兵；有不从者，仍以烧房杀戮为令，遂致回民居住不安，逃避无地，绝无生理，拚命相争。如同州府、咸阳、泾阳等县乡团，尽将城内回民男妇诛戮，房屋烧毁无存，官亦如之何，遂致泾阳、同州各处有围城之举，传帖所到之处，汉人先行攻打焚烧，倘遇回民，噍类不留。未经旬日，陕西各处回民俱行激变。”①李氏就事论事，只谈到当时的回、汉关系，也不敢深究其实质。但是这样基本上公允的记述，在当时一位受左宗棠之命而协办团练的汉族士绅的笔下写来，却还是难能可贵的。从这里我们就不难看出，当

① 《华阴县续志》卷7《艺文志》。

年陕西回、汉两个民族的这场令人心酸的血的灾难，究竟是谁挑动、威逼和激变起来的。

同治元年四月底，陕西渭南的回民借太平军入陕之机首先发动了这场反对封建统治和争取民族生存的起义，其领导者"则赫明堂、任老五也。两人者，咸丰七、八年尝倡乱云南未果，遂逃仓渡，潜于礼拜寺造军械旗帜，谋不轨，各巢回皆听命焉。"①赫明堂、任老五的行动代表着全民族的生存利益，他们发动的起义迅速扩及于渭河两岸，蔓延全省。于是一个全民族斗争的锋芒所向，便沉重的打击着清王朝的腐朽统治和其走狗汉族地主武装团练。这时，陕西的回民组织起了十八大营，由赫明堂、任武（即任老五）、洪兴、邹玉龙、冯均福、毕大才、陈林、阎兴春、关阿訇、郭二阿訇、二河州阿訇、白彦虎、马生彦、禹德彦、余彦禄、孙玉宝、蓝明泰、马正和、杨文治、崔伟、马得为、于振奎、白六、马义等人分别领导，指挥各大营英勇奋战。

陕西回族人民的反清起义，在西北地区引起了巨大的反响。"甘肃自宁夏发难，踵而兴者马化龙反灵州，马彦龙、马占鳌反河州，马桂源反西宁，马文禄反肃州，其他府县回虽未变者，亦蠢蠢怀异志。"在新疆乌鲁木齐的回民也"推妥明为伪清真王，伪号清真二千八百九十三年，……新疆数十城仅巴里坤一城犹全。"②于是，一场回族人民轰轰烈烈的反清运动，便

① 《平回志》卷1，见《回》卷8第60页。
② 同上卷8、卷7。

在西北地区全面地展开了。

二

西北地区回民这样大规模的反清起义，当然上述的政治、经济和阶级的因素是主要的。但是，我们也应该看到，作为当时回族全民性信仰的伊斯兰教也起了一定的积极作用。那么，这种积极作用的具体表现又是什么呢？

我们知道，在中国历史上，作为意识形态的宗教曾经对许多农民起义产生过组织、团结群众和发动武装斗争的作用。例如东汉末年张角利用“太平道”发动的黄巾起义，北宋方腊等利用“摩尼教”组织发动的农民起义以及太平天国利用基督教的宗教仪式和教义创立“拜上帝会”而进行的金田起义等。这些农民起义的领袖们知道，他们的群众处于分散的自然经济之中，身受沉重的封建经济剥削和政治压迫，同时又缺少文化，在思想上受到封建伦理道德观念的束缚，因而要把这样的贫苦农民发动起来，确实是一件十分困难的事。所以作为农民可以接受的思想并进行组织发动，“在当时的历史条件下，出路只能是在宗教领域内。”①陕西回民的反清运动和这些情况是颇相类似的。伊斯兰教在这场斗争中也同样发挥了它的发动、组织和激励斗志的作用，甚至比上述的几次起义的宗教作用更

① 《马克思恩格斯全集》第22卷第542页。

大，因为相对来讲，这场运动动员的却是信教的全民族。

首先，是伊斯兰教教坊制度的联合构成了起义队伍的组织形式。中国伊斯兰教的教坊通常是以一座清真寺为中心，将周围的穆斯林居民组成为一个地区性的宗教组织单位。但它的地区范围和包括的人数却是不一致的。大的教坊有数百户，小的有数十户不等。清真寺作为穆斯林群众日常生活中不可缺少的公共场所，它不仅是穆斯林精神生活的寄托，也是穆斯林政治、经济、文化的中心，通常是由本坊的“依玛目”和乡老、社头来领导和管理的。然而教坊又不仅是一个宗教组织单位，同时它还是历史上中国回族的一个民政组织单位。回族作为中国封建社会后期的一个少数民族，在其形成和发展的过程中，为了保卫民族的独立与生存，它本身就要求要有一种强烈的向心力。因此，教坊的联合就是在伊斯兰教的基础上起着一种团结民族成员的内聚作用。换句话说，它使教坊内的群众在日常生活中产生一种巩固的社会联系，对外更能采取较为一致的态度。当回族各阶层的人们被整个卷入保卫民族生存的反清斗争时，教坊的联合也就很自然地成为起义军的基本组织形式了。“同州府境内有十三个清真寺，这十三方（坊）被迫一齐动手来自卫。……西安城南城西共有六十四方（坊），……有一位叫白彦虎，是六十四坊的头领。”①凤翔“郡回二十八坊，共六万三千余名口，散居东关麻家崖等处”②，由凤翔回民崔伟

① 《纪事》，见《回》卷 8 第239—240页。

② 《守岐纪事》，见《回》卷 4 第273页。

带领发动起义。这种以教坊为基础的联合，以本地区人为领导的组织形式，是符合农民战争的特点的。在农民战争史上，起义的发动多从某一小地区开始，先形成一种附近村寨或某些力量的联合，然后再迅速地加以扩大。例如秦末刘邦等人的起义是以江苏丰、沛一带为中心而发动的，洪秀全的太平天国革命运动是以广西桂平为中心而组织发动的。这在封建社会条件下是很自然的组合，所不同的只是，回族人民反清斗争中的教坊不同于同村同县，而是根据于民族内部伊斯兰教的宗教基层组织。因此，它和同村同县比较起来，就更容易产生内聚力和抗外力。陕西回民起义军的十八大营，就正是以一个地区的十几个或几十个大小不等的教坊结合在一起组成每个大营的。由此可见，伊斯兰教的教坊制度在当时是起了构成起义队伍的组织形式的作用的。

其次，是伊斯兰教的阿訇阶层的积极卷入和领导作用。在平日，教坊的首领是“依玛目”、开学阿訇和社头、乡老。“依玛目”和开学阿訇是教坊的最高宗教首领和精神领袖。社头、乡老则只管理、征集本坊清真寺的宗教财产和基金，维修清真寺和筹办各种公共宗教活动如“过圣纪”等。这些人除了开学阿訇以外，一般都由教坊内的上层教徒来担任，其中大多数人又以其品德、学问而被人们所尊敬。他们对内是“为圣传教”的人，对外又是本坊穆斯林的代表。所以一旦发生事变，群众就倚重他们，让他们定主意；拥护他们，听他们指挥。清政府对回族人民的残酷压榨和地主、团练对穆斯林的掠杀与对

清真寺的焚毁达到了令人无法忍受的境地，这就使陕西回民的民族感情和宗教感情激起了强烈的怒涛。“在这种民族高潮面前，一切阶级的差别都消失了。”①当他们来到清真寺寻求他们民族、宗教和自身生存的出路时，作为阿訇、社头这些穆斯林的精神领袖和民族上层人物，便会很自然地依据“穆斯林是穆斯林的兄弟。穆斯林不亏害穆斯林，也不让人亏害穆斯林”的“圣训”②，以之作为对内团结、对外抗敌的理论根据，从而出面组织、领导回民起来进行一场保卫自己生存的斗争。他们把民族与宗教生存的斗争结合起来，提出了“保卫伊斯俩目教门”的口号。于是，这就在伊斯兰教义的基础上迅速地将周围松散的回族各阶层群众动员组织起来了。因此，这场反清斗争的发动和领导，阿訇阶层无疑是起了很大的作用的。例如，在陕西回民起义军十八大营的领导人中，已知的赫明堂、邹玉龙、冯均福、毕大才、阎兴春、陈林、关阿訇、郭二阿訇、二河州阿訇等人就全都是阿訇，几乎在陕西十八大营的领导人中占去半数。不仅如此，在大营的下属直至基层组织中，也还有为数更多的阿訇作为其小首领。如“在头上十三家，有三千人马，回回领队的是于六阿訇，时年八十岁了。”③“贼酋蓝九阿洪（訇）战死。蓝九阿洪者，陕回所最信崇者也。”④陕西的情况是这样，西北其他地区的反清回民军的情况也同样是这

① 《马克思恩格斯全集》第21卷第502页。
② 《布哈里圣训精华实录》272页。
③ 《纪事》，见《回》卷3第239页。
④ 《平回志》卷4，见《回》卷3第146页。

样。例如金积堡的马化龙，河州的马占鳌以及新疆乌鲁木齐的妥明等，则更是人们所熟知的有影响的阿訇了。此外，由于陕西回民起义的一个特点是携家带眷。他们仍然以原来的教坊为其基本单位，而生活在一起，这就使阿訇除去领导组织战斗以外，还有更多的原教坊清真寺的阿訇需要为起义军战士、眷属履行某些宗教仪式，如为牺牲的穆斯林举行葬礼，在退居董志塬以后的两三年中，也要象平日一样来领导一切宗教活动等。由此可见，伊斯兰教的阿訇以及清真寺的社头、乡老，当时在绝大程度上是起了领导起义的作用的。

再次，是伊斯兰教所起的精神激励和号召作用。由于清政府长期以来对信仰伊斯兰教的各族人民以及某些教派所采取的敌视、打击政策，这就使得更多的穆斯林逐渐意识到“教门与清朝势不两立”。他们往往把自己的伊斯兰教信仰和清政府对立起来，却没有看到这是一场反对封建压迫和保卫民族生存的斗争。其所以如此，是因为从元、明以来在民族内外都把信仰伊斯兰教的各民族和中国的穆斯林混为一谈，“回回”也只是“穆斯林”的一个同义词，而更有将回族称为“汉回”，将东乡、撒拉族称为“番回”，将新疆的一些民族称为“缠回”的。于是，回民在思想和感情上也都以“穆民”自居，因而这一场捍卫民族生存的反清起义也就被狭隘地看作是捍卫自己伊斯兰教信仰的斗争了。作为一个穆斯林，他们都是“信仰末日，信仰乐园，信仰火狱，故能为教作出牺牲”①的人。《古

① 《伊斯兰教学术思想史》第79页。

兰经》也说："为主道而阵亡的人，你绝不要认为他们是死的。其实，他们是活着的，他们在真主那里享受给养。"①这就是伊斯兰教的"圣战"观念。当回族人民把这场反清斗争理解为捍卫他们宗教的"圣战"时，他们就表现出随时准备为之献身的精神。况且这次的"圣战"在他们看来，确乎是清统治者强加给他们的，是同穆罕默德创立伊斯兰教初期为了抗击迫害者的那种"你们当为主道而抵抗进攻你们的人"②的"圣战"是同一性质的。因此，在整个战争的过程中，伊斯兰教的"圣战"观念一直是他们的精神支柱。"出阵时，老阿林（阿訇）常念求主襄助；又念阿也提'你们一齐抓住真主的绳索'。我穆民无能，我们托靠主，我们一面保守教门，一面打仗，一总是真主襄助。"③在"圣战"的激励下，那些作为大、小首领的阿訇高诵"安拉为为主道出征的战士担保，使其阵亡后立时进天堂"的"圣训"④，高呼"为了舍拉尔蒂教门"而冲锋陷阵，甚至不少穆斯林身背"开凡"⑤以示誓死疆场义不返顾的决心。他们相信："我们一死，是没有什么的，因为托靠真主，还可以得"余希德"⑥。这种为了"伊斯俩目教门"的生存而战斗的思想，在当时回民起义军中形成了一股普遍的无与

① 马坚译《古兰经》第3章第169节。
② 同上第2章第190节。
③ 《纪事》，见《回》卷3第240页。
④ 《布哈里圣训精华实录》302页。
⑤ "开凡"是穆斯林亡后用以裹尸的白布，系阿语音译。
⑥ "余希德"是穆斯林为宗教而死，死后安拉可以赦免其在人间的一切罪恶。亦系阿语音译。语见《陕甘劫余录》。

伦比的精神力量。由此可见，伊斯兰教的“圣战”观念在当时又起了号召战斗和激励士气的作用。

综上所述，清真寺和教坊作为起义的发动地点和起义军的基本组织形式，阿訇阶层的积极参加和领导，伊斯兰教信仰作为其精神支柱等等，这就使我们看到，陕西回族人民反抗阶级和民族压迫的正义斗争是带有着浓厚的伊斯兰教色彩。然而，它却不能被认作为是一场宗教战争。因为回族社会小生产者松散的阶级特点和历史上少见的一场携家带眷的战斗生活，也只有在伊斯兰教义作为他们统一的思想基础时，才能使这场多数群众事前毫无精神、组织准备，领导阶层缺乏明确的政治纲领与目的的反抗斗争迅速发展壮大开来。因此，这些因素团结了西北回族各阶层和伊斯兰教各教派的群众投入这一反清运动并坚持英勇斗争达十余年之久，伊斯兰教无疑是起了一定的积极作用的。

三

从同治元年开始，陕西的回民起义军同以下四股势力发生着复杂交错的关系。

第一，是太平军。1862年初，清军加紧了对太平天国都城天京的合围。为了“广招兵马，早复皖省”，“发兵上游，以分妖势”①，太平军扶王陈得才、遵王赖文光、启王梁成富、端

① 分见《赖文光自述》与《李秀成自述》。

王蓝成春等联合一部分捻军由荆紫关入陕。太平军的这次西征不仅打击、牵制了在陕的清军，特别是促进了陕西回民反清起义的爆发。四月二十三日，渭南回民联络太平军攻克渭南县城，杀死县官曹士鹤。但因为要解天京上游卢州之围，太平军随即被迫出陕。然而，这一暂短的联合作战却证明着两军是有着共同的阶级利益和斗争目的的。

第二，是捻军。太平天国革命失败以后，捻军继续进行反清斗争。同治五年十月，西捻军在“前进甘陕，往连回众，以为犄角之势”① 的战略指导下进入陕西，联合回民起义军和其他反清力量共同进行武装斗争。据《关陇思危录》卷三记载：“回逆马生彦与张总愚作为向导，勾引入陕，二逆股合，攻陷渭南。”另据《平定关陇纪略》卷三也记载：“回捻合谋，欲以捻逆窜扰同朝，回逆扑犯省城。”西捻军与回民起义军是两支不同民族的反清武装，但他们仍然有着共同的阶级利益和共同的敌人。因此，这就使两支军队都能较主动地克服历史上民族和宗教造成的差异障碍，在西捻军于陕西作战的一年多的时间里进行了较好的配合，打击了共同的敌人，增进了回、汉民族间的团结与信任，使陕西的各种复杂的社会矛盾逐渐转化，从而使阶级斗争成为主要矛盾，形成了“回逆与捻时离时合，而土匪交错其间，陕省几无完地”② 的大好局面。

第三，是天主教和基督教。人所共知，同治元年以前，陕

① 见《魏文光自述》。

② 《平定关陇纪略》卷3，见《回》卷3第363页。

西的周至、户县、三原、高陵、凤翔等地驻有一些天主教的传教士，并且建有教堂，当地的一些汉族农民也有信奉天主教的。那末，陕西回民起义军对待他们的态度又是怎样呢？据《户县乡土志》记载："天主教自咸丰中天津议和，法传教士驻高陵，神甫来户传教，而从者尚属寥寥。自回匪猖獗，不杀从教之人，于是从者日众。"又据调查："同治年间，天主堂、耶稣堂以及信教的汉人都未受到回民的扰害，高陵亦是。据说，当时他们相互送礼，互不侵犯。因为他们都信上帝。"①

第四，是当地的汉民。由于清统治者故意"护汉抑回"，人为地制造民族矛盾，当时陕西的回、汉关系是相当紧张的。回民军除了对清军和汉民地主武装团练进行军事打击外，一部分回民军对于一般的汉民也有着不能正确区别对待而产生错误的"兼思复仇"的心理，这是许多原因造成的。但是，历史资料和调查又表明，回民军也并非如同统治者和传闻所渲染的那样，对汉民都是采取"复仇"的态度。大多数回民军对待一般汉民群众还是比较宽容的。例如有为汉民通风报信让其及早外逃的，有优待俘虏的，也有在大营中收养汉民孤儿的，甚至对咸阳汉族地主、西安有名的德懋恭酱园李家也是优遇的。在同治五、六年，回民军重返陕西以后，相对来说，渭华一带的"复仇"较重，西（安）府各县则较轻。有一句在调查中为汉民所提供的当时流行于回民军的贼话是："呆迷快跑，不丢杆子

① 详见马长寿、冯增烈等未刊本《同治年间陕西回民起义历史调查记录（初稿）》西安部分（有打印本）。

不饶。”从这句“缴枪不杀”的喊话来看，回民军还是不杀放弃抵抗的人的①。

那么，回民起义军对于前三者的微妙关系和对后者的宽容态度又是什么原因造成的呢？

我们知道，作为太平天国的思想武器，是经过洪秀全改造了的基督教的某些仪式和教义的“拜上帝会”。他们尊奉耶稣为“救世主”，即所谓“救世主耶稣，皇上帝太子也……天上地下人间有谁大过耶稣者乎！”② 在太平军中，上帝、基督被视为是神圣的。太平天国还认为拜上帝的人都是兄弟。同时，曾经和太平军共同作战的捻军，在太平天国革命失败以后，也会合了太平军的余部，以遵王赖文光为领导，用太平军的思想与体制整编了这些余部与捻军。这也就是说，在回民起义军的眼中，太平军同捻军是天主教或基督教，他们都是耶稣的系统，是同自己有一定“亲戚”关系的，“天主教、耶稣教是‘老大’，是‘长门人’，他们是‘老二’，是兄弟”③。因为按照伊斯兰教的教义，摩西（姆萨）和耶稣（尔萨）都被视为伊斯兰教的“众先知”之一。所以犹太教和基督教徒都是穆斯林的“迷了道”的兄弟。《古兰经》说：“信道者，犹太教徒，基督教徒，拜星教徒，凡信真主和末日，并且行善的，将来在主那里必得享受自己的报酬。”④ 又说：“信奉《引支勒》的人，当

①③ 详见马长寿、冯增烈等未刊本《同治年间陕西回民起义历史调查记录（初稿）》西安部分（打印本）。

② 《原道觉世训》，见《太平天国文选》第19页。

④ 马坚译《古兰经》第2章第62节。

依真主在《引支勒》中所降示的律例而判决。”① 因此，对于穆斯林来说，他们“虽然认为这种天经（新、旧约等）在《古兰经》问世后已经失去了作用，但毕竟还使犹太人和基督教徒有权被看作是‘有经之人’，即信仰先知之一的人。”② 回民起义军无疑遵奉伊斯兰教的这些规定而把信仰天主教和基督教的人视为自己的朋友或兄弟，因之他们对太平军和捻军在宗教信仰上就没有什么戒备心理，在宗教感情上也有着一定的近亲之感。这就是回民起义军与太平军协同作战、与捻军“时离时合”的所谓的微妙关系。因此，不难看出，伊斯兰教在这方面客观上又起了一定的积极作用的。

回民军对待陕西当地信仰天主教、基督教的汉民的友好态度，在《关陇思危录》中被认为是“回逆畏洋人，不敢扰高陵天主堂，所以临近士民均依天主堂为固。”这里所说的“畏洋人”是不合乎事实的。在当时的中国西北，除了为数极少的几个外国传教士以外，帝国主义分子还是没有多大势力的。况且回族人民能够拿起武器进行反抗，早就把生死置之度外，他们敢于和成千上万用洋枪洋炮武装起来的清军对阵，怎么会畏惧几个洋人呢？回民军不扰高陵天主教堂，一方面是因为当地并没有发生过多的对抗，另一方面则是回民军对于信奉天主教的汉民的宗教优遇，这同样是伊斯兰教所起的作用。

---

① 马坚译《古兰经》第5章第47节。《引支勒》即《旧约》。
② 王怀德、周祯祥译《伊斯兰教简史》（马赛）第61页。

对于当地的汉民，上文说过，回民军的某些部队既有“兼思复仇”的，也有除了对地主武装团练和进行民族报复、进行挑衅抵抗的武装力量给以打击而对其他汉民并不妄杀的。这里的原因很多。例如有同村或同乡关系很好的，有类如户县牛东镇和咸阳渭城给回民军纳粮送草而得以安保一方的①；也有如白彦虎出于怜悯无辜而主动撤围兰州的等等②。但《古兰经》中关于“你们不要过分，因为真主必定不喜爱过分者”、以及“如果他们停战，那末，除不义者外，你们绝不要侵犯任何人”③的教义，在阿訇领导阶层和虔遵教规的穆斯林战士之中，也自然的起了很大的作用。

陕西回民起义军与上述四股势力的友好关系，尽管是伊斯兰教所起的积极作用的一面。但是另一方面，伊斯兰教所起的消极作用仍然在其中掺合着。

首先，是同捻军的“时离”以至最后“分道扬镳”。这种情况的出现，除了政治和战略的原因以外，便是伊斯兰教的排他性在起义军和起义军领导阶层中所起的作用。人所共知，回族的伊斯兰教生活习惯是在长期的历史中形成的，因而它在起义军中继续保持也是很自然的；甚至日常的宗教活动在战争的间隙还在继续进行。尤其是在战争中容易牺牲的情况下，对死

① 详见马长寿、冯增烈等未刊本《同治年间陕西回民起义历史调查记录（初稿）》西安、咸阳部分。

② 西村：《白彦虎轶事》，见甘肃图书馆编《甘肃伊斯兰教史料文摘》第188页。

③ 马坚译《古兰经》第2章第190节与第193节。

者能按照伊斯兰教的方式进行安葬，这对活着的穆斯林来说仍是一种极大的精神安慰。加之他们原来的教坊、村落的组织形式又比较完整地存在于起义军之中，所有这些，使回民军完全融汇入捻军就变成为极不可能的了。另外，捻军也有自己的特点，当了捻军就必须蓄发，按旗编制，特别是他们的一套汉族人民传统的生活习惯和某些中国民间宗教的多神色彩等等，从回民和伊斯兰教的观点来看，都是格格不入的。西北各地区各教派的联合，是民族和伊斯兰教的内聚性造成的。然而，伊斯兰教形成的回民的严格民族观念与生活习惯却使得回民起义军只能和西捻军在短期内联合作战而不能长期的溶合成一支统一的反清部队。换句话说，如果两支部队没有以上的民族差别，在回民军中没有伊斯兰教的排他性，那么，这两支友军也许有可能象太平军余部和捻军那样最后溶合成一支统一的部队。由此可见，失去了与西捻军的巩固的结合，难道不是伊斯兰教的排他性所起的消极作用吗？

其次，是排斥汉民。同治六年初，由于西捻军进入陕西战场，打击牵制了驻陕清军的有生力量。这时退入陕甘交界的陕西回民军也乘机“络绎回陕，人数既多，种类不一，又有随教之汉民及甘肃饥溃之勇附丽其间与之同恶相济。”①这里所说的“同恶相济”，反映了当时“随教之汉民”和甘肃饥溃的清军与回民军的共同斗争的情况。同时，所谓“随教之汉民”，

① 《左文襄公奏稿》卷22。

也反映了一种回民对汉民的态度与关系。如果说，天主教徒和基督教徒是自己的弟兄，西捻军既有从太平军而来的这点关系和有着共同的反清目的，那么，对于陕西的汉民来说，它与回民军的关系则是不同于前者的。清政府蓄意地挑拨离间，回、汉之间长期形成的民族隔阂，地主团练的恣意仇杀，这许多因素不能不在一部分回民军中造成一种极端的对抗情绪。同时，从回民所信仰的伊斯兰教的观点来看，汉民是东方“不信安拉”的异教徒。这些“迷道”的异教徒如果要得到“拯救”，那就只有皈依伊斯兰教。哈立发政权在历史上曾经采用过这种办法迅速地扩张并壮大了伊斯兰教，而这种观念经过阿訇们一代接一代地宣传，在穆斯林的头脑中便形成了一种不可排除的意识。因此，对当时陕西的回、汉关系说来，它不仅是民族隔阂，不仅只是大民族和小民族的分歧，在回民这一方面，主要的还是这种“大伊斯兰主义”在起作用。回民军中的一些领导人和群众为什么不能象他们的先知穆罕默德那样，既坚决打击自己的敌人，又能对敌人以外的异教徒给以宽容呢？由此可见，伊斯兰教观念中的狭隘性和排他性又阻碍了他们去团结除了团练以外的广大汉民群众，因而在这次起义中又起到了消极的作用。

综上所述，我们便不难看出，在对待朋友和中间势力的关系上，作为回民起义军思想基础的伊斯兰教既有其一定的积极作用、也有其影响运动发展并构成运动失败原因之一的消极作用。

四

伊斯兰教的消极作用不仅表现在对西捻军的“时离”关系和不能团结无辜的汉民群众上，而尤其严重的，是它的消极作用还窒息了运动的内在革命生气，在清政府反动的瓦解政策下，导致了起义军犯了许多严重的错误，从而遭到了极为惨痛的失败。

众所周知，清政府对其他各民族所采取的一贯政策是：在维护他们阶级统治的前提下，一方面，尽量拉拢利用各民族的上层分子，给予他们不同的政治地位和经济利益，使他们来统治本民族的人民。另一方面，又坚决地镇压各民族的不同反抗力量，实行分化瓦解。当他们看到回民起义军中伊斯兰教的特点和领导阶层中阿訇占很大比重时，他们就利用这些因素，“将良回分别招抚”，而对反抗的“逆回”则“必先剿尽”①。于是，伊斯兰教的某些弱点便不自觉地配合了这种“剿抚兼施”的反动政策，严重地分裂了回民军内部的统一，并导致其走向崩溃。

当陕西回民的反清斗争刚刚兴起的时候，西安地区便首先出现了这种分化瓦解的史实。同治二年五月二十日，陕西“抚台令米阿訇、安阿訇、马眉白、丁子英等往广代门议和，言二

① 《左文襄公奏疏续编》。

河州、赫阿訇、邵阿訇等在后伺候相见，欲令赫阿訇等只身入城，面见抚台开导，然后议事。然此乃数人之意，而马生彦尚未有和意也。”①可见，在运动一开始，伊斯兰教的阿訇便首先配合了清政府的诱降阴谋。同治四年七月，“陕回赫明堂为雷正绾招降，安置黑城子，近复招聚回众至八、九千人。……由镇原、宁州、崇信三路图陕疆。”②作为陕西回民反清运动的首义者赫明堂阿訇，即使他后来又行反正，但是，代表伊斯兰教观念的阿訇的妥协性和动摇性仍然在领导层中表现出来；而且这种表现不仅存在于陕西的领导层中，比赫明堂更有权威的金积堡马化龙“教主”、河州马占鳌“大阿訇”以至云南杰出的伊斯兰教学者马复初“老人家”等，也都以屈膝投降而告终。

陕西回民军被迫退出陕西战场以后，现在的宁夏金积堡逐渐成为西北最大的反清斗争中心，陕甘“各地回众皆观宁郡举止以为顺逆。”③金积堡地区的领导人马化龙是当地的大地主，又是伊斯兰教“哲赫勒耶”教派的教主。在马化龙等人的领导下，金积堡地区的陕、甘回族军民同清军进行了殊死的斗争，沉重地打击了敌人，使清统治阶级为镇压人民的反抗付出了巨大的代价，所以马化龙的这段功绩是应该给予充分肯定的。如果当时马化龙能够坚决地领导陕、甘回族军民团结一致、

① 《秦难见闻记》，见马霄石著《西北回族革命简史》第134页。
② 《平回志》卷1，见《回》卷3第74页。
③ 《钦定平定陕甘新疆回匪方略》。

将西北地区反清斗争的大好局面坚持到底，那么，我国近代各族人民反帝、反封建斗争的历史上必将会留下更加悲壮光辉的一页。然而马化龙大地主、大教主的阶级身份和宗教观念却决定了他对运动的态度。正如他自己所说的："吾本念经人，遭逢乱世，为众推戴，不得不维持桑梓，苟延残喘。俟东南军务平定，甘肃重见天日，必有贤明长官主持大局，届时吾即投诚，当一个太平百姓，于愿足矣。"①作为当时陕、甘回民倚重的起义领导人，由于他抱的是这种"念经人"的态度，因之便不能不出现时而自卫抗击，时而忍辱求"抚"的局面。甚至在大军压境的情况下，他竟然否定农民出身的陕西回民军首领白彦虎和他的儿子马耀邦等人将斗争坚持到底以及相传奇袭北京的策略②，而却以伊斯兰教"你应当以最优美的品行去对付恶劣的品行，那末，与你相仇者，忽然间会变得亲如密友"③的宗教心理去对待靠屠杀农民起义军而起家的老牌湘军刘松山。马化龙对他的儿子说："刘秉信讲和来了。我要走这条路了。"④并宣称愿意作"古尔巴尼的羊"，愿意牺牲自己和全家族的生命来换取清军对广大回族老幼妇孺免予屠杀。然而其结果，却正中了左宗棠"先抚后剿"即假"抚"真洗的奸计，使清军对放弃抵抗的回族军民能"痛剿以慑服其心"。马化龙和云南回

① 《甘宁青史略》卷21。

② 马耀邦即"大忍爷"建议马化龙以轻骑出缓远直袭北京的传说经调查在陕、甘、宁地区广为流传，当系事实。但以马化龙未给"口话"（允诺）而未果。

③ 马坚译《古兰经》第40章第34节。

④ 详见《哲赫勒耶道统小史集》。

民起义军领袖杜文秀一样，他们最后为了全民族的利益而勇于自己牺牲一切的品德，是值得人们永远赞念的。他们是伊斯兰教的“余希德”。杜文秀是回族英雄，而马化龙的生前结局却被伊斯兰教义的消极作用所葬送。

彻底反抗者的陕西回民军首领白彦虎，怀着对金积堡的失望，引军西走，回民反清斗争的中心便移向河州。然而河州的斗争却又出现了一场戏剧性的结局。当回族和信奉伊斯兰教的东乡族和撒拉族军民在太子寺战役取得重大胜利之后，作为当地起义军领导人的马占鳌阿訇却竟然协同“河州各头目遵谕尽缴马匹枪炮刀矛，顶经立誓，永无反复”①。马占鳌的这一行动连老奸巨猾的左宗棠也不能理解，以致认为河州起义军民是“得逞之后，复又投诚，或有别故”②，却不知道这又是伊斯兰教阿訇领导层所起的消极作用。

上文说过，回民起义军中的领导人大多数是伊斯兰教的阿訇或是清真寺的社头、乡老，也有如禹德彦这样的大地主。禹德彦的投降是由于他的阶级利益和阶级本质所决定的，又当别论。而赫明堂、马化龙和马占鳌以及其他领导人如陈林、二河州等，他们则都是阿訇阶层。那么这又是什么原因呢？

我们知道，伊斯兰教中的某些教义是提倡人们忍耐、顺从的。“伊斯兰”一词本身就是“顺从”的意思。《古兰经》教

① 《平定关陇纪略》卷10，见《回》卷4第133页。
② 《平回志》卷6，见《回》卷8第179页。

导人们“忍受穷困、患难和战争”，并且说“真主是与坚忍者同在的。”①由于伊斯兰教的阿訇平日积极地宣扬这些教义，因而在许多穆斯林中便长期造成了一种随遇而安的心理和人生态度。同时，如前所述，陕西回民反清斗争的一个特点乃是起义军携家带眷，一面战斗，一面涕泣流连，因之战乱的牺牲，饥病的侵袭，“逃难”道途上的颠沛困顿，给全民族造成了一场惨绝人寰的灾难。尽管武装的抗击和“以攻为守”的战斗在不断地进行，然而在这样灾难的面前，那些领导阶层中的地主分子、阿訇以及长期受到“顺从”教义熏陶的穆斯林群众便首先产生了一种忍辱求全的渴望。一旦清政府提出只剿“逆回”而安抚“良回”的分化瓦解政策时，在这些人中激起了幻想便成为必然的了。他们幻想“真主悯下民不得其所，将权位付与帝王以代理之，帝王委托于相，相分任于百官。”② 现在，从帝王到百官能“贤明”地安抚“良回”了，为什么不顺从真主之命，忍受战争，“服从官长”，作一个“忠贞”的“良回”呢？伊斯兰教的这些教义既使他们认为这是结束这场民族灾难的唯一出路，同时在客观上又紧密地配合了清政府的诱剿政策，以致堕入敌人分化瓦解的陷阱，使陕西、金积直到河州的大好形势遭到断送。

清政府对西北回民起义分化瓦解的另一方面，是挑拨回族

① 马坚译《古兰经》第2章第177节和第8章第66节。
② 刘智：《天方典礼择要解》卷12。

中伊斯兰教的不同教派，其中主要的是陕西的“格迪木”教派和宁夏的“哲赫勒耶”教派。早在乾隆四十六年即1781年，甘肃“哲赫勒耶”教派的阿訇苏四十三领导教民反清时，清统治阶级就看到了伊斯兰教教派之间的矛盾并加以扩大和利用。乾隆皇帝曾多次向钦差大学士阿桂等人授以毒计说：“至逆区因争立新教致相仇杀，今阅该督折内所称‘杀官抗拒，占据州城’之贼，如系新教首逆，即应明切晓谕旧教之人，赦其互相争教之罪，作为前驱，令其杀贼自助。如此以贼攻贼，伊等本系宿仇，自必踊跃争先，既壮声势，又有兵力，而贼势益分，剿灭自易。”① 这里所谓的新老教虽然具体指的是哲赫勒耶门宦和华寺门宦，但他们从实质上着眼的，却是伊斯兰教各教派。现存于西安化觉巷清真寺内的《毕老大人德政碑》上记载了陕西回民“并无新教及总掌教之名，其与撒拉番回原属名同实异。爰与方伯尚公……会筹详议，先行告示安辑众心。兹复据实陈奏，仰蒙皇上睿鉴，洞烛幽微，各予安堵。”毕沅的奏折上虽说的是“陕回”与“撒拉回”，实际上却是指陕西的“格迪木”教派和甘肃的“哲赫勒耶”教派。西安的回民上层之所以树立这块“德政碑”，也可以证明他们适应清政府的分化政策而虔心于“服从官长”的心理。

前文说过，在“保卫伊斯俩目教门”的旗帜下，西北地区回民反清斗争的目的和步调是统一的。但到了后来，这种一致

① 《清高宗实录》卷1127。

便被清统治者利用教派矛盾而加以破坏了。当陕西回民军在协同金积堡部队作战的最后阶段，左宗棠采用了完全分化格迪木的“陕回”和哲赫勒耶的“甘回”的策略，由其北路军头目刘松山“传令各寨官军，只剿陕回，其甘回就抚者，各安居无恐。”① 他们“令甘回安分自保，并令自左肩至右胁系草绳以便识别。”② 于是，陕西回民军首先便遭到进攻，以致白彦虎等决战到底的一部分陕西将领不得不率军西撤。同治十年二月，左宗棠又出示布告说：“查新教本是回教异端，自乾隆四十六年剿办马明新、苏四十三，四十九年剿办田逆后，马化龙之父马二复以新教遗种惑众敛钱，传染数省。马化龙接称总阿訇，凶焰更炽，是为朝廷必讨之贼，在将士有必雪之愤，在回教亦为必锄之种。……至于各处安分回民，固无株连波及之理。即从前误被新教煽惑回民，如果真心悔悟，去匪为良，亦准并蓄兼容。”③ 左宗棠出示布告的险恶目的，是为进剿河州而又作分化、诱降的准备。因为当时的河州部队中既有陕西和当地的“格迪木”教派，也有甘肃的“哲赫勒耶”教派。布告无疑企图使人们相信，清军打击的是“新教异端”，而对陕西和当地的“格迪木”教派是“并蓄兼容”的。布告甚至还让人们相信，清政府和“格迪木”教派的穆斯林对“哲赫勒耶”教派的态度是一致的。左宗棠的阴谋使这场反清斗争进一步瓦解，而以

① 《平回志》卷4，见《回》卷8第142页。
② 《平定关陇纪略》卷7，见《回》卷4第19页。
③ 见《回》卷4扉页所附布告。

镇压太平天国革命运动和捻军起义起家的清政府走狗左宗棠，便不费吹灰之力就利用了伊斯兰教的这些弱点，将一场波澜壮阔的西北回族人民反清运动很快地镇压了下去。

陕西回民的反清起义基本上以金积的陷落和西宁失败而告一段落。这次起义的惨败自然有其政治、经济、军事等方面的主要原因。但是，伊斯兰教阿訇阶层的领导以及它“忍耐”、“顺从”和“化敌为友”的宗教观念与教民随遇而安的宗教心理，却是存在于回民军内部的一股分散势力。而伊斯兰教教派矛盾的被利用，更促进了回民军斗争意志的削弱和战斗组织的瓦解。作为当时起义军思想基础和全民族信仰的伊斯兰教，从这点上说，便不能不是一种铸成错误的消极因素了。

综上所述，我们客观地分析了伊斯兰教在这场起义中所起的正反两方面的作用，当然这些作用还不能说是主要的。但是，它结合其时政治、经济、军事等因素，却确乎使清统治者付出了巨大的代价，削弱了它的腐朽反动的统治，而同时也使自己遭到了惨败。我们不能不痛心地看到，在起义的复杂过程中，陕西以至西北回、汉数百万人民为此而牺牲了无辜的生命，然而却成就了举人和刀笔出身的“一代名臣儒将”左宗棠的“功烈”。左宗棠的“韬略”不外是利用回民内部包括伊斯兰教消极作用的弱点与矛盾而诱剿和痛剿，从而使那些英勇的战士、天真烂漫的儿童、充满了青春希望的青年妇女以至病弱年残的老人都一个个无辜地死在他的屠刀之下。左宗棠“不留

根荄”的政策使得陕西“除省垣以内、秦岭以南，凡三辅及陕北一带，茫茫大地，皆无吾教人之足迹矣。”①而金积之屠，他在给王孝凤的信里就直接供认“其干净熨贴较之东南诸役，尚似信心。”到了肃州血洗，这个野蛮的刽子手在私人信件中虽说“首要各逆实无一漏网。土、客各回六十以上、十五以下及妇女概免诛。数十年征伐之事，以此役最为妥善。”但实际上，他在上报的奏折里却供认：“环视尸骸枕藉，即老弱妇女亦不免。”②然而，就是这么一个残忍成性的清廷走狗，百年以来，不但汉族中有人歌颂他“广栽杨柳三千里，引得春风度玉关”。竟至连回族中的败类也引用《古兰经》中的“太斯密”说他是“安拉后世独慈的人”③。罗家伦的“左公柳拂玉门晓”是颇有诗的意境的，或者说诗中有画。但是这些封建统治者的乏走狗们有否想到，那三千里的一棵棵衰柳，却全是回族无辜人民的鲜血浇灌起来的。不错，左宗棠在经营新疆，阻遏英俄，维护祖国领土的统一上是有他的功绩的。难道他对镇压太平天国和捻军以及西北回民起义而使数百万回、汉人民丧命于其屠刀之下，就可以据此来歌颂他“不以一眚掩大德”吗？所以对左宗棠的评价，首先应该说他是勾结帝国主义、镇压太

① 马光启著：《陕西回教概况》。

② 转引自范文澜：《中国近代史》第163页。

③ “太斯密”即《古兰经》章首的“奉至仁至慈的真主之名”一语。经堂教育的阿訇义译为“从普慈今世独慈后世的真主的尊名开始”。据调查，同治年间回族叛徒阿訇普洱马曾给左宗棠讲过“太斯密”，让他“安抚”回民，就会成为真主后世独慈的人。后代有些颂扬左氏的回族败类，仍然以此话引以为善。参见《调查记录》西安部分。

平天国等革命的罪大恶极的刽子手。

我们要结束本文所探讨的内容了。从某种意义上讲，百年前一场陕西和西北回族绝灭性的灾难过去了，数百万的无辜生灵和“余希德”们一起归向了他们的真主，也赢得了自己民族后裔对他们的永远悼念。然而，当我们回顾这一段血的历史的时候，我们不能不看到与回族紧密交融的伊斯兰教的作用。正如以上所述，它的作用有积极和消极的方面，也有两者交织在一起的方面。作为保卫民族和宗教生存从而发动“圣战”的思想武器，伊斯兰教在阿拉伯穆斯林反击十字军东征的反侵略战争中曾经发挥了它的积极作用。然而在这次中国西北回族人民的反清运动中却又大不一样。由陕西开始的这场起义，无疑是一场反对封建压迫与保卫民族生存的正义斗争。但它却因为各种因素的作用而失败了。即便有上述伊斯兰教积极作用的一面，即便有教坊的组织联合，阿訇的领导，“余希德”观念的鼓动以及与友军的协同作战等等，但它们却远远不能代替正确的政治纲领和致胜的军事战略的。因此，从全面来看，即使伊斯兰教在这场斗争中发挥了某些积极作用，但归根结蒂，它还是不能为这场反封建和保卫民族生存斗争提供科学的思想武器与正确的组织和战略原则的。伊斯兰教在这场运动中的一些积极作用应当肯定，但它的消极作用却是更严重的。这就是历史，这就是历史的真实。

伊斯兰教和回民起义

李松茂

宗教和农民起义有密切关系。伊斯兰教和回民起义有密切关系。本文试就伊斯兰教和回民起义的关系、对回民起义的影响，作初步论述，希望得到读者的指正。

一

伟大导师恩格斯指出："对于完全受宗教影响的群众的感情说来，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。"①回族是和伊斯兰教有密切关系的民族。回族多数群众的感情不同程度地受有伊斯兰教的影响。历史上的回民起义，回民掀起的巨大风暴，或浓或淡地带有伊斯兰教色彩，在中国共产党诞生以前或没有得到党领导的回民起义，一般都是如此。

大家知道，回民历史上最光辉的起义，是清朝咸丰同治年间杜文秀领导的云南回民起义。这次起义最不带有偏狭的民族和

① 《马克思恩格斯全集》第二十一卷第349—350页。

宗教情绪，但即使这样的一次起义，也免不掉伊斯兰教色彩。作为大理政权象征和权威标志的杜文秀的金印，上面刻有汉文、阿拉伯文两种文字，汉文为“总统兵马大元帅杜”，阿拉伯文为“全体穆斯林的统帅”，是汉文的意译①。一八六二年，杜文秀刻印了全部三十卷的《古兰经》，名《宝命真经》，上署“至圣迁都壹千贰百柒拾玖年”。“至圣”即伊斯兰教创始人穆罕默德；“迁都”指公元六二二年穆罕默德从麦加迁移到麦地那；“壹千贰百柒拾玖年”是伊斯兰教的纪年，相当公元一八六二年，清同治元年。大理政权文职官员中设有维持清真都掌教、都掌教、副都掌教、都掌教典籍等宗教官员②。有材料说杜文秀后期曾称：“苏丹苏来曼”，虽不一定可靠，也不是全无根据。还有材料说，杜文秀“习诗书，兼通回教经典，和蔼可亲，待人遇物极和平。常对人说：‘做人当遵守教义，能照圣经所行，可使境内路不拾遗，夜不闭户。’”杜文秀“设回文学校于帅府，时常亲自课读，出题使各生作文”；杜文秀领导的大理政权“内政极佳，迤西自楚雄以上，虽军事浩繁，人民安居乐土，夜不闭户。其道无他，即良好政治附以宗教也。”③这里虽然有对伊斯兰教的过誉之词，但对说明杜文秀本人的宗教感情、他所领导的回民起义和伊斯兰教的关系，却是一段难得的文字。当清兵逼临大理城下、杜文秀为救全城老小服毒赴清

① 见法人罗舍著、李耀商译《云南回民革命见闻秘记》扉页及84—85页，又见白寿彝编《回民起义》第一册所附图片。

② 《历史研究》1963年第四期第146页脚注。

③ 《回民起义》第二册第301—302页。

营前，“全家沐浴，请甘肃河州人马老爸爸念讨白”①，按伊斯兰教方式进行了临终祈祷，随他赴清营的还有“习经学生二人”。这些，都显示了这次起义所带有的伊斯兰教色彩。

有的起义完全是在伊斯兰教旗帜下进行的。清乾隆年间的苏四十三、田五起义即是。苏四十三、田五是中国伊斯兰教新教哲赫林耶派创始人马明心的忠实信徒，田五还是阿訇。两次起义是为了争哲赫林耶派的发展和生存，都带有浓厚的宗教气氛。史载：苏四十三带领的起义队伍攻打兰州，见到马明心在兰州城头出现时（苏四十三起义后马明心被清官府抓到兰州），“齐滚马下地，口称圣人，挥涕如雨”②，“皆伏地跪拜，诵新教经”③。田五起义前，在清真寺“聚众通谋，私造库刀、铜鞭、号褂等物”④。逢开斋节，在起义大本营石峰堡内，“其头目阿浑（訇）内营诵经”，“众咸伏地庄听”，完全沉醉于宗教祈祷，丢掉防务，敌人乘机攻入，遭到残酷杀戮。

两次起义被镇压后，清朝令当地“回民不得复称总掌教、掌教、阿洪、阿衡、师父名目，择老成人充乡约，稽查约束。循化掌教改称总练，阿洪改为乡约。”⑤清官府的“善后”工作带有明显的宗教迫害性质。

列宁说：“在宗教外衣下表示政治抗议，这并不是俄国一

① 《回民起义》第二册第95页。
② 《回民起义》第三册第10页。
③ 《甘肃新通志》卷四十七“回变”。
④ 《石峰堡纪略》卷一。
⑤ 《循化志》卷八“回变”。

国特有的现象，而是各国人民在一定的发展阶段上共有的现象。”① 苏四十三、田五起义就是这种“共有的现象”的具体现象，是处在当时发展阶段上的我国回族（包括撒拉族）人民在宗教旗帜下，对清朝残暴统治所表示的政治抗议。苏四十三起义是由教派斗争发展成的反清斗争。田五起义一开始即将矛头指向清朝。这种抗议尽管带有原始蒙昧性质，但它终归是被压迫人民的反抗斗争。以马克思主义为指导的史学工作者，应透过宗教浓雾看到其革命烈焰，拨开宗教外衣看到其革命实体，肯定其正义性；不应停留在表面现象，予以歧视或否定。对于完全受宗教影响的群众的感情要充分理解；对于没有得到先进思想指导而以宗教为号召、为旗帜的劳苦群众的反抗斗争，要寄以深切的同情。

但是，宗教毕竟是一种落后意识形态，在肯定宗教外衣下的人民斗争、理解信教群众感情的同时，也要看到宗教、宗教感情给起义事业带来的危害。上述的田五起义，就是由于群众迷醉于宗教祈祷，丢下武器，被敌人乘机攻入遭到失败的，结果在他们面前出现的不是主的搭救，而是敌人的屠刀②。同治年间的陕西回民起义中，有这样一支队伍，“出阵时老阿林如

① 《列宁全集》第四卷第213页。

② 《古兰经》第四章第102节规定：穆斯林作战的时候，一部分人礼拜，一部分人守卫，然后轮换，不可弃下阵地不管全去礼拜，而且礼拜的人也要“携带武器”、“谨慎戒备”，因为“不信道的人，希望你们忽视你们的武器和物资，而乘机袭击你们”。虔诚的田五起义群众及其头领阿訇，不了解《古兰经》上的教导，只顾礼拜，不管防务，结果敌人乘机袭击，遭到了悲惨杀戮。

常念求主襄助；又念阿也提：‘你们一齐抓着真主的绳索。’我穆民无能，我们托靠主，我们一面保守教门，一面打仗。”① 这样的“托靠主”、口念自己“无能”的队伍显然是不会有主观能动性的战斗力的，这同《国际歌》上的“从来就没有什么救世主，也不靠神仙皇帝。要创造人类幸福，全靠我们自己”的豪迈歌声相比，是何等软弱无力。还有这样的事例，本世纪三十年代末的第一次海固回民起义中（这次起义发生在中国共产党成立之后，但没得到党的领导，仍属旧式回民暴动），起义首领阿訇马英贵和敌人谈判时，敌人高举起《古兰经》盟誓，表示向主保证，永不反悔，马英贵竟激动得落下了眼泪，轻信了敌人，结果中奸计被捕，献出了生命。② 类似的事例不是仅有的，宗教感情对回民起义的消极作用是不容忽视的。

二

伊斯兰教和回民起义的密切关系，对回民起义的影响，还由于阿訇的参加而加重。如上述乾隆年间的田五起义，不仅领导者田五是阿訇，还有众多阿訇参加并成为骨干力量。同治年间的陕西回民起义中阿訇亦很多，著名的如关阿訇、郭二阿訇、二河州阿訇、于六阿訇、蓝九阿訇、冯钧福、赫明堂等。同州府起义队伍中，“安刺襄助教门，领兵元帅都是阿

① 《回民起义》第三册第240、239页。

② 《宁夏文史资料》第九期《西海固三次回民起义经过》一文。

衡”①，在大荔，“于六阿衡，时年八十岁了”，仍带领群众战斗②。白寿彝教授说陕西回民起义“各领袖中，有曾任经师者不少③，”即是指的这种情况。同一时期的甘肃（当时的甘肃包括今天的宁夏和青海东部）回民起义中，除阿訇外还有教主参加，有名的马化龙即是。他是伊斯兰教新教哲赫林耶派教主，世居金积堡，影响很大，起义大规模发动后被推戴为领袖。河州地区的马占鳌是大阿訇，起义扩大后被各教派共推为领袖。马化龙、马占鳌成为甘肃回民起义的主要领袖人物，金积堡、河州成为甘肃回民起义四大中心的两个主要中心。其他阿訇参加战斗的情况，据《甘宁青史略》载：“穆生花……与其弟穆四、穆五均为新教阿浑，行教于秦安、清水交界之莲花城一带，与马化龙相首尾。”④ 固原阿訇纳三早在同治元年就加入起义战斗⑤。“回首冯阿訇攻靖远县城，城内回民响应，遂陷。”⑥ 等等。西宁地区也有阿訇加入起义。光眉克、巴麻耳两阿訇，说服马桂源（当地回民领袖）没去攻打陕西转战来的白彦虎部，拒绝了左宗棠东西夹击陕回义军的计划，而是和陕回联合，共同进行了一场轰轰烈烈的战斗。⑦ 受陕甘回民起义影响、和甘肃直接毗邻的新疆乌鲁木齐的回民起义，是在阿訇妥明（妥得璘）领导下进行的，起义后妥明称“清真王”。杜文秀领导的回民起义中

①② 《回民起义》第三册第240、239页。
③ 《中国伊斯兰史纲要》第60页。
④⑤ 《甘宁青史略》卷二十。
⑥ 《甘宁青史略》卷二十一。
⑦ 马霄石《西北回族革命简史》第51页。

没见到阿訇参加战斗的突出记录，但当清兵攻抵大理城下，情况十分危急时，“杜文秀在大理城中，与部下商议作战方针，他的部下与他无亲戚关系的一派，都提议讲和，但阿訇等有权势的一派，多主张抵抗到底。”① 这段记述不一定准确，但说明了阿訇的态度是坚决的。

念经、拜主、相信来世的阿訇，为什么加入人间的现实战斗且往往成为领袖呢？马长寿教授分析陕西回民起义中有众多阿訇参加并成为领袖的原因时指出：“阿訇这一阶层，他们既是宗教领袖，又是知识分子，在回族群众中很有威信。其中特别是高级的阿訇，他们既有财富基础，又有宗教势力，所以特别能够号召群众。当同治年间回民运动时，有许多阿訇做了运动中的领导人物，原因在此。”②

马教授的分析无疑是正确的。不过，为使问题的认识进一步深入，我们再引恩格斯的一段话来说明。恩格斯论述欧洲中世纪天主教低级僧侣参加人民运动时指出：“他们都是市民或平民出身，生活情况和群众甚为接近，因此他们尽管身居僧侣职位，还是得到市民和平民的同情。参加当时的运动，在修道士中只是例外，而在他们中间却是很普遍的。他们为运动贡献出理论家和思想家，其中许多人都代表平民和农民说话，为平民和农民的事业而上了断头台。”③ 马克思恩格斯常举英

①② 《西北大学学报》1957年第4期第64页。

③ 恩格斯《德国农民战争》。

国的约翰·保尔（？—1381年）和德国的托马斯·闵采尔（1490—1525）作例子，前者是英国中世纪最大一次农民起义的领袖之一，后者是伟大德国农民战争的领袖，两人都是牧师传教士，都以宗教语言进行宣传，遍走民间，为起义作了思想发动工作，都为人民的事业上了断头台。恩格斯马克思谈的欧洲天主教的情况，对我们理解中国伊斯兰教的情况亦有指导意义。

历史往往有惊人的相似之处，这里我们拿我国海固回民起义的主要领袖马国瑞和英国的约翰·保尔加以比较。马国瑞是宗教世家子弟，人称“小师傅”，同情劳苦人民，愤恨国民党暴政，以传教为名周游过宁夏南部的许多回民区，用历代农民起义传统方式编写歌谣，如“同心协力打老蒋，定将绿旗高高扬”等，教儿童相传歌唱，做起义的宣传发动工作。国民党发觉了他的活动，将其诱捕兰州；第一次海固回民起义后，他从兰州遥控指挥，后乘日寇轰炸兰州的混乱之机逃出，领导了第二次海固回民起义，在战斗中牺牲。① 英国的约翰·保尔先在民间宣传，以当时人民易于理解的语言：“当亚当种地，夏娃织布的时候谁是贵族？”，控诉人间的不平，后被反动当局逮捕入狱；农民起义开始后，将他从狱中救出，成为领袖之一，起义失败后被害。地隔万里，时差五六百年，竟有如此相同的情况，这说明，宗教不是社会以外的存在物，它与低级职业人

① 《宁夏文史资料》第九期《西海固三次回民起义经过》一文。

员，和人民的命运息息相关，平时和人民有密切联系，又掌握知识，一旦人民起义发动后，成为运动的领导者，就是完全可能的了。许多阿訇成为回民起义的领袖，都可以这样理解。

当然，我们不否认，而且事实也如此，阿訇也有背叛人民的。陕西回民起义一开始，就有阿訇站在敌人一方招降、瓦解起义军；云南的马德新也是一个痛心的事实。这在两大阶级——被压迫阶级和压迫阶级的激烈搏斗中几乎是不可避免的，而和多数阿訇加入人民战斗相比，也是第二位的。

恩格斯在分析欧洲天主教僧侣情况时还指出："在僧侣中间有两个极其不同的阶级。僧侣中的封建特权阶层形成贵族阶级"，他们"控制着大片土地，拥有许多农奴和依附农"，"是人民痛恨的对象"① 马化龙、马占鳌也控制着大片土地，拥有许多农民，在宗教神权掩护下对这些农民进行经济剥削和政治统治。如何理解他们也加入人民运动而且受到人民拥戴呢？这大概和中国的具体情况有关。大家知道，伊斯兰教在中国尽管也为统治阶级所利用，但始终没有上升到如天主教在欧洲那样的支配地位。它仅在回、维等少数民族中获得传播，而这些民族在旧社会一般处于被压迫地位，特别是在清朝。因此，实质是阶级斗争的回民起义，往往带有民族斗争的色彩，具有反民族压迫、争民族生存，甚至护教的性质，一些民族宗教上层人物参加这样的斗争，就是易于理解的了。又由于回族和伊斯兰

① 恩格斯《德国农民战争》。

教的密切关系，回族多数群众对伊斯兰教的感情，一些本来就在当地有影响的宗教上层人物，当起义发动之后被推戴为领袖，就成为自然而然的事情了。马化龙、马占鳌这样的人物成为回民起义的领袖，大体可以作这样的分析。

但是，阶级地位对一个人的政治态度毕竟有重要影响，阶级分析毕竟是观察人的锐利武器。马化龙和马占鳌这样的人物参加运动是被群众浪涛卷入的，是大势所趋，他们仍有自己的打算和目的。当金积堡聚集的起义人数越来越多，需要扩建时，马化龙说："吾本念经人，遭逢乱世，为众推戴，不得不维持桑梓，苟延残喘，俟东南军务平定，甘肃重见天日，必有贤明长官主持西北大局，届时吾即投诚，当一箇太平百姓，于愿足矣！"① 只作临时打算，反对将金积堡扩建得太大。起义过程中他一再动摇，并改名马朝清。马占鳌在太子寺之役大胜后决心投降清朝，有人反对，他说："我们不要再糊涂了，这时不投降，到啥时投降？以后种地的还种地，做买卖的还做买卖"，坚决不服他的人被他送到河州砍了头。② 这段回民起义史上的血的事实，是大家都知道的。

总之，在评述阿訇参加回民起义、对回民起义影响时，既要看到有很多阿訇参加人民运动，成为运动的领袖和骨干，为人民的事业上了断头台；也要看到有的阿訇站在敌人方面，破坏、瓦解回民起义；还有的出卖回民大众，用回民的鲜血染红

① 《甘宁青史略》卷二十。
② 《禹贡》第五卷第11期第98页。

了自己的顶子，如马占鳌。

三

“穆民一家”，“穆斯林是弟兄”这类口号或思想，在回民起义中起了什么作用？也是我们应该论及的。“穆民一家”，“穆斯林是弟兄”这类口号，是穆罕默德创立伊斯兰教时提出的，他对教徒说：“你们要一同拉住安拉绳索‘古兰’，不得分伙！”① “惟有众穆民是弟兄，你们要在自己兄弟之间解和。”② “穆斯林是穆斯林的弟兄。穆斯林不亏害穆斯林，也不让人亏害穆斯林。”③ 在麦加辞朝中，穆罕默德说：“众人哪！静听我的话，而且牢记在心。须知每个穆斯林是其他任何穆斯林的弟兄，现在，你们都是教胞。”④ 穆罕默德的这些训教和口号，对于消除当时阿拉伯半岛上的分散、敌对状态（当时阿拉伯半岛上的居民分为许多部落，互不统属，时常为争夺牧场水源打仗，血族复仇盛行），联合阿拉伯人为一体，形成统一的国家，起了积极作用。正如穆罕默德所说：“你们当铭记真主所赐你们的恩典，当时，你们原是仇敌，而真主联合你们的心，你们借他的恩典才变成教胞。”⑤ 以宗教语言说明阿

① 《古兰经》第三章第103节。
② 《古兰经》第四九章第10节。
③ 《布哈里圣训实录精华》第272页。
④ 马坚译《阿拉伯简史》第49—50页。
⑤ 《古兰经》第三章第103节。

拉伯人是怎样联合起来的。

由于“穆民一家”、“穆斯林是弟兄”这类口号是穆罕默德提出来的，又记载在《古兰经》和“圣训”中，因此在穆斯林中很有影响，在我国回民中也很有影响。又由于我国回民居住的分散（分布到全国）更易为广大回民所接受，成为联系回民思想感情的纽带。各地回民彼此往来，形同一家。云南回民起义前，东部有甘肃“临洮马”在那里活动，此人“精习少林拳技”，“将平生所能的拳术器械技艺，完全授与如龙。”①滇西回民起义的开始发动中，有“蓝老陕”参加②。如上述，杜文秀的帅府中有“甘肃河州人马老爸爸。”陕西回民任武，先在云南参加战斗，后回陕西领导了回民起义，点燃了西北回民大起义的烈火。马化龙“手下最得力的人物，是他的长子大忍爷，及云南的那老八(佚名)”③。新疆乌鲁木齐回民起义的领袖妥明，是甘肃河洲人，陕甘回民起义后出关活动，领导了那里的回民起义等等。这些事实说明，“穆民一家”、“穆斯林是弟兄”这类口号和思想感情，对于加强回民间的联系，促成回民的团结战斗，起了有益的作用。

但是，如同这类口号在七世纪的阿拉伯半岛一出现时，就是抹杀阶级对立，鼓吹阶级调和的一面一样，在我国回民中也常起到模糊阶级界限，甚至敌我不分的不良作用。十九世纪六

① 《回民起义》第二册第47页。
② 《回民起义》第二册第85、87页。
③ 马霄石《西北回族革命简史》第40页。

十年代新疆喀什一带的人民起义，当地回民头领金相印所以把阿古柏请来，原因之一，就是他是同教，结果是引狼入室，给新疆各族人民带来深重灾难。转战陕甘、顽强不屈的陕回领袖白彦虎，到新疆后所以投附阿古柏，除了其他原因以外，同教亦是一个重要因素，结果认敌为友，踏上了错误的道路。这些教训都是沉痛的。云南回民起义中的马德新，投降清朝后已经站到人民的对立面，由于同教、“穆民一家”的感情起作用，云南回民仍对他表示十分的尊重。法人罗舍根据耳闻目睹写成的《云南回民革命见闻秘记》中说：“马如龙将军离省期间，凡与回人有关系的一切事务，都要请他（马德新）主持，全省回民，都称呼马德新将军为老爸爸，表示极尊敬的意思。”马德新执行清廷旨意，到大理招降杜文秀时，“沿途都受到革命军的优礼待遇，到达下关后，他去拜会杜文秀，杜文秀接见他时，态度虽冷淡，仍表示十分的敬意。”十分明显，这类感情亦是不利于回民斗争的。此外，“穆民一家”、“穆斯林是弟兄”的口号，还有时被敌人用来瓦解回民起义，马如龙就是高唱“穆民一家”招降杜文秀的（杜文秀当然没受他的诱降，给予了坚决的拒绝）；海固回民起义后，敌人利用他们营垒中的回民，组成“宣抚慰问团”，拉拢革命回民，剿抚兼施，起到了和军事镇压相辅相成的作用。

“穆民一家”、“穆斯林是弟兄”这类口号和感情，还往往造成回民起义的队伍和非伊斯兰教信仰的人民起义队伍间的隔阂。大家知道，在轰轰烈烈的义和团运动中，没有回民更没

有阿訇参加，因为信仰和宗教活动不同；西捻军和陕甘回民战斗上互相支援，但没有融合成一体，民族宗教感情的不同以及受宗教影响形成的习俗的不同，在这里起了作用。这当然要由两方面负责，不能只怪回民一方。但伊斯兰教所给予回民的思想感情的狭隘性，往往造成回民的孤军作战。

对于回族人民的正确口号应该是：劳动人民一家、革命者一家。这只有在中国共产党领导下才能作到。我们不能苛求没有得到党的领导的回民起义，也不能无视或讳言狭隘民族宗教感情给回民革命事业带来的危害。对于那些已经背叛了回民、站到敌人一方的穆民、穆斯林，不管他们先前有如何高的威望，都应该和他们划清界限，对马德新这样的人也应如此。正如白寿彝教授所说："一直到现在，马德新在一小部分云南回民中仍保留一些信仰，保留着'老爸爸'的荣号。必须指出，他是回族人民的叛徒，他是不可原谅的。"①

四

最后，我们再简单谈一下伊斯兰教的"圣战"说，当"舍西得"（即为教而战，为教而死）对回民起义的影响。伊斯兰教同许多宗教一样，是提倡"圣战"的。《古兰经》上说："信道的人为主道而战；不信道的人，为魔道而战。"②从理论

① 《回民起义》第二册第354页。
② 《古兰经》第四章第76节。

上说，穆斯林没有非宗教战争。伊斯兰教以后世天堂的许诺，换取教徒今世作战的勇敢。《古兰经》第四章上说："以后世生活出卖今世生活的人，教他们为主道而战吧！谁为主道而战，以致杀身成仁，或杀敌致果，我将赏赐谁重大的报酬"。①"为主道阵亡的人，你绝不要认为他们是死的，其实，他们是活着的，他们在真主那里享受给养。"② 穆罕默德鼓励教徒积极参战说"头发披散，两足尘土，手握马缰为主道出征的奴隶"是"可幸"的③。"安拉为为主道出征的战士担保：使其阵亡后立时进天堂，或使其带着工价或战利品平安而归。"④ 战死者的血衣是他（她）进入天堂的凭证，因此殉教者不洗身，连同血衣一齐埋葬（平时死者要洗身、白布裹身）。吴侯德战役（穆罕默德亲自指挥的一次战役，穆斯林在这次战役中失败，几十个穆斯林被杀，穆罕默德本人受了重伤）中战死的穆斯林，穆罕默德命令"连他们的血衣殡埋他们，不洗他们，也不为他们行站礼。"⑤ 这大概是殉教者不洗身、连同血衣埋葬的开端。

由于受了这种教义（为教而死当舍西得）的贯注，以及贫穷的穆斯林在现世找不到摆脱苦难的出路而寄希望于后世等原因，穆斯林战斗起来往往非常勇敢，以当"舍西得"为精神上的最大安慰，生命的最后归宿。马坚教授翻译的《阿拉伯通史》上说：阿

① 《古兰经》第四章第74节。
② 《古兰经》第三章第170节。
③ 《布哈里圣训实录精华》第307页。
④ 《布哈里圣训实录精华》第302页。
⑤ 《布哈里圣训实录精华》第179页。

拉伯人“因新宗教的谆谆教诲，而绝对蔑视死亡，在战斗中奋不顾身。”① 纳忠教授翻译的《阿拉伯文化的黎明时期》一书中说：“阿拉伯人信仰死后末日，信仰天堂地狱的境界，这使他们只为宗教而牺牲。”② 这是符合在伊斯兰教圣战旗帜下向外扩张的阿拉伯人的情况的。

我国回民当然不能说都是穆斯林，都为这种精神所贯注，但由于受了伊斯兰教影响，在回民起义、特别是阿訇领导的起义中，亦往往表现出“圣战”精神，以当“舍西得”为荣。上面提到的陕西回民起义中那支出阵时念主襄助、托靠主的队伍，就有圣战的色彩。一九三九年第二次海固回民起义中，“群众很坚决，全家男女老少一齐参加，先冲洗，……战斗里非常勇敢，不怕死，认为死是‘舍西得’（意思是牺牲光荣）。”③ 同治年间甘肃回民起义“攻打河州时，马占鳌二弟从城上被击下，衣服被矛头穿入，挣不脱，喊马占鳌救他，马占鳌说：‘你向呼达归顺吧！以后阿哥给你报仇！’”④ 田五起义前，群众制“号褂”（即死后穿的衣服，俗称克凡），穿着号褂去战斗，决心战死战场，奔向后世的天堂。

不难看出，这种“圣战”精神，增加了回民的勇敢，但亦往往导致无谓的牺牲，因为一去战斗就准备死，不是为了改变人间现实，而是追求死后永生，这种死当然是不值得的。白寿彝教

① 《阿拉伯通史》上册第167页。
② 《阿拉伯文化的黎明时期》第76页。
③ 《抗日战争时期的三次回民起义》，载《光明日报》1958年9月1日。
④ 《文史资料选辑》第二十七辑《马占鳌的反清与降清》一文。

授说："伊斯兰教虽也曾被用为号召和组织反压迫的工具，但是它往往只能指向'真理的彼岸'的'幻想的要求'，只能指向为宗教而死，而不能把斗争引向'人间的真理'，指出现实斗争的正确方向。"① 这是深刻的阐明。只有在中国共产党领导下，回族人民的斗争才以崭新面貌出现，长期被压迫与长期奋斗的回回民族才获得解放，开始了新生。

① 白寿彝《关于回族史的几个问题》。

穆生花阿訇抗清史略

马　辰

穆生花是中国伊斯兰教哲赫林耶教派，第二代传教者穆宪章的侄孙。世居甘肃平凉，自幼攻读阿拉伯文，家境清寒，仅能布衣粗食。所幸者在清真寺念经不出费用，反而还得到回民的衣食供养。父母早亡，弟兄四人，两兄夭折。他和四弟生辉同居。在他青年游学念经时，伏羌（甘谷）南关有一著名马二阿訇，回民都称他为“关里爷”，是当时哲赫林耶第五代传教者马化龙派在秦安、甘谷回民区的“热依斯”（代替传教者执行教务）。由于马二阿訇阿文宏博，演说出众，远传各省，所以近从甘肃、宁夏各地，远到云南、贵州、陕西各省，很多回民青年满拉（学生）都远道负笈到伏羌，求马二阿訇收为徒弟。穆生花弟兄也是远道风尘从平凉投奔门下受教的两个学生。在求学期间，穆生花交识了很多同学友好。穿衣（满拉毕业成为阿訇）后，秦安莲花城教友同学，邀请生花弟兄到莲花城游历作客。莲花城是秦安有名的首镇，山青水秀，土地肥沃，出产丰富，交通方便，市面繁华，民情淳厚。在这里居住着回民王、杨、李、张、田、苏、麻各姓。有几百户人家的聚

居区。生花的走访受到当地回民热烈欢迎，奉为贵宾，远近回民来看者络绎不绝。生花也喜欢这里的地理环境，风土人情，于是弟兄二人就定居在距莲花城三里路的杨家店子成家落户，当了开学阿訇。穆生花精通阿文，深得远近回民的敬仰和拥护，大家尊称他为“平凉穆三爷”，是当时宁夏马化龙传教时代有名望的阿訇之一（以后马化龙派穆生花为秦安、甘谷回民地区的“热依斯”，接替“关里爷”地位）。

同治年间（一八六二——一八七三年）的甘肃、宁夏回民的反清起义，是由于太平天国在东南各省胜利的影响，更由于云南回民杜文秀起义的策动，同扶王陈得才，遵王赖文光在陕南的联系。

回民起义开始于青海西宁，最后结束于肃州（酒泉），横战十二年。是近百年中西北民族斗争史上最激烈、最残酷的一次回民反清廷求生存的浴血战斗。这一斗争的历程是先由西宁发展到河州（临夏），继由秦安莲花城蔓延到固原、宁夏、平凉。到了清军把陕西渭河南北的陕回起义军，完全从东面逼进甘肃时，遂演成甘、青、宁全面战斗的激浪大波，北到宁夏、绥德、延安，南及武都，东起泾川、庆阳，西抵肃州，几乎西北无地不燃起反清的烽火。其缘于清王朝自灭明立国二百多年所实行的政策，挑拨民族团结，煽动民族间互相仇杀，借机镇压边疆少数民族，各个击破，分而治之，以收渔人得利之效果。因此，清廷不但把全国地域不同、教派不同的回族大众全部“逼上梁山”，而且把受战争影响无法生存的汉民，也拖

入战火，使其相互仇杀，情景之惨史无前例。这一斗争的结果，破坏了城池，摧毁了建筑，荒芜了田园，真是劫灰遍地，狼烟满目，白骨成堆，村村无人，哀鸿遍野，使西北回汉人民的元气丧失大半，百年以来不能恢复。究竟为的是什么？清廷民族压迫政策没有把少数民族当人看待，而是当成低级动物，任意宰割。如此，也促进了清王朝早日灭亡的历程。在这一战争中，攻破平凉府城，西取固原州城的首领，是莲花城回民起义军，南八营的统帅穆生花阿訇。仅就先世流传，平日耳闻述其概略，兹因年代久远，又非亲身经历，疏漏倒错之处一定很多。尚希知者指教！

同治初年，（一八六一——一八六二年）正是太平天国晚期。太平军扶王陈得才，遵王赖文光部，从湖北进入陕南汉中，分兵进攻甘肃两当、徽县、成县，攻破武都。为此，对西宁回民起义大受鼓舞，对陕西渭河南北回民起义也受到支助，因此，清官员四处宣传："西北回变和云南回变的杜文秀互相一气，勾结长毛军（太平军）赖文光，骚扰西北"。地方官府申报清廷，清帝震惊，出动大军镇压回回。

甘肃、宁夏回民起义首领马化龙、穆生花当时不堪忍受清廷的民族仇杀政策，确有和杜文秀、陈得才、赖文光互相通气共同反清的联系，容我后面再述。甘肃回民闻此风声，知事机已漏，惊慌不安，清地方官遂派军队在靠近回民的乡、镇驻扎，取包围形势。又大办民团，严防回民造反，清军借机骚扰。民团头子又是地方劣绅恶棍，兴风作浪，倚势逞凶。常借搜查匪

类为名到处肆行讹诈，遇操外地口音的人便指为长毛奸细，弄得商旅断迹，路无行人。有些客商过路怕受汉民团勇苛索，偷向回民村庄购买食物，一经团勇发现，便如遇大敌，率队进入回民村庄逐户搜捕，若发现一个外乡人，不管是亲是故，皆以包藏“长毛”罪严刑逼供，如此，酷拷而死者日有所见。就是没有搜出疑迹，也是见物就抢，见妇女就奸，行如土匪。另外民团还用“鸡毛传帖”，四处煽动宣传，传帖上写：“要除大害，杀回杀回，起土三尺，斩草除根，永不叫生，一寨连一寨，把回子赶出西口外。”回民发现这样的传帖，也以“老教，新教不争吧，说个‘色俩目’杀‘郎尕’（敌人）”，进行各村串连，用凡回大联合来抵抗清军。

清同治元年夏初，陕西凤翔回民起义军铁正国等被迫进入甘肃。清水的李得仓，固原的纳三，海原的田成吉，平原（同心）预旺的马兆元（马兆元原系宁夏清军驻平原的把总，由于平原县知事因回汉讼事，偏袒汉民侮骂回民邪教刁民，将告状回民的胡须拔了，所谓“揪须欺教”。引起平原回民愤怒，推举马兆元领头杀官造反，马兆元遂合众意杀了知县举旗起义。清军由宁夏出兵进剿，马兆元被击败，退守王家团庄。要求马化龙出兵救援，马化龙不知因何故未出兵。此时马兆元危在眉睫，适穆生花兵到固原，田成吉起义海原，迫清军退回宁夏，才救了马兆元兵困平原之危）都忍受不了清军、民团的抢劫屠杀，集合各地回民揭竿起义反抗清军。在此战火燎原的情况下，宁夏金积回民传教者马化龙派长子马耀邦偕平原王家团庄

的阿訇王大桂，借以回教走访串寺念经为名，到秦安莲花城和穆生花商议，如何对付清军和民团到处杀回烧寺的行动，决定响应太平天国的号召，举起“抗清扶明”的旗号，准备起义。约定同年秋天，马耀邦从灵武出兵南下，穆生花从莲花城出兵北上，会师固原，同取平凉，接连陕回，再攻长安。

从此，穆生花积极准备军事，制造旗号，绿旗，白帽，旗上书“抗清扶明”四个白字十分显亮。由于回民中世传明朝“十回保朱”的故事（常遇春，沐英，铁铉，胡大海等十人，都是朱洪武的开国功臣），故对明朝优待回回，重用回回颇有好感。对清朝压迫回回，屠杀回回有恶感，遂以“抗清扶明”作起义的口号，广为宣传。所发的文书及“安民告示”均以明朝“崇祯纪年”，不用同治年号。在此同时，云南杜文秀通过马世麟（哲赫林耶教派，第一代传教者甘肃马明心亲孙，因清乾隆四十六年，其父马顺清被充军云南。后为马化龙在云南、贵州“热依斯”）派纳尚邦等精通武术的十多人到金积堡，联络马化龙在甘肃、宁夏起义反清共图国事。马化龙遂派纳尚邦作穆生花起义军的先行官举旗起义，临出发前，向各方回汉民众及起义军发出出师“安民告示”，告示上写：“仇恨只在清朝无故杀回灭教的贪官污吏，土豪劣绅，民团头子。凡回汉百姓皆素无仇怨，本是一家人，不要听信谣言，今后回汉照常亲爱，不许伤害欺侮，更不许烧杀抢劫，如有犯者，绝不饶恕”，以此来约束部队遵守军纪，安抚人心。原拟行军路线从张家川东走平凉，因为在“抗清扶明”的口号下，曾联合甘谷、陇西、

岷县、西和、礼县一带的回民同时并起，不料起义军还未集合好，清军和民团已分路出击，起义军也出兵应战，首战取胜击毙了秦州（天水）州官托克清阿，攻克不少秦州的山寨，并击败清副将李玉珊，参将范铭兵于郭家河。但沿途后追前截的清军太多不能畅行，尤其在常家圈子，乱骨堆中间地带与清军对阵激战三昼夜，双方伤亡甚众各在千人以上。穆生花、纳尚邦商议：以这样步步作战击不退清军，损失大，费时久，恐延误会攻平凉的日期。遂决定改变行军路线，摆脱清军向静宁前进。当退回莲花城时，考虑部队北进以后，清军民团必到莲花城剿家。所以，只有带眷行军，这就给部队行军作战带来了沉重的负担。果然当部队行抵静宁扯扯沿山，遇到高山深沟险恶的地形，因眷属拖累行军迟慢被清军追击，形成背水一战的局势。有些民团已占据高山，居高临下矢石如雨，清军从后猛攻，起义军陷入包围，目前只有死战才有突围的生路。从而个个奋勇争先以一当十。两方进入白刃交锋血肉横飞，双方仅参战人员伤亡约一万人以上。其最惨者，至今闻之使人悚然！起义军随军的几万口老弱妇孺眷属，由于战斗激烈彼此难顾，眷属多系妇女行动困难，又怕作清军俘虏，几万口老少均自投崖而死。死尸填满了扯扯沿山的沟壑。经战后清查未投崖的妇女寥寥无几。经过这一战斗辎重全失，部队的给养陷于困难真成了乏兵败将。幸清军亦因损失过重无力穷追，起义军始得休整机会继续前进。途中收集散兵，吸收新兵，由于各地受民团骚扰人心倾向起义，所以，部队很快得到补充，声势重新壮大。路

经静宁阳山川时用夜间偷袭的办法，攻破静宁最大的民团头子土豪恶棍王瞎熊的堡寨，焚烧王瞎熊母亲的节名牌坊，没收堡内几千石存粮，枪支弹药钱财等。从此有了给养，士气大振，没有用弹指之力攻破固原。聚集固原回民共约两万多人进攻平凉。

平凉知府田增寿，恐平凉回民响应穆生花起义，来了个先下手为强，屠杀平凉城内回民四十多户，男女共三百余口，又杀回绅曹宴礼和阿訇三人，焚烧清真寺一座。因此，激起平凉城外回民不分新老教全体起义，为了给城内回民报仇，杀了城外无辜汉民居民一千余人作为报复。同治元年十二月，穆生花率部到达平凉，平凉起义军及居民结队欢迎，穆生花当场对众讲话："清军无故杀回、烧寺是清廷的暴政，回民起义军又为何不分黑白的杀害无罪的汉民百姓？这是我们起义军的过失，应向汉民好百姓陪罪，下不为例，今后如再有妄杀汉民百姓者，叫杀人者偿命。我们杀的是清廷害民的贪官和杀我们的清军，民团头子。决不骚害汉民百姓。"经此一讲，平凉回乡的汉民百姓才不惊慌，逃跑了的也都陆续回家。穆生花为了截断清援军的交通，焚毁平凉城外的太平、岨峪二桥。平凉民团有三、四千人从东西两路来援清军，穆生花派固原石家沟口起义军埋伏在空堡中，一举消灭东路民团一千多人无一脱逃，但西路民团闻讯为了报复，掘了穆生花祖坟(穆宪章的拱北) 粉骨扬灰。穆生花闻之气愤发指，命血洗西路民团家属以雪此恨，在莲花城起义时太平军陈得才，赖文光派来作穆生花军师的柳师爷系湖南汉民秀才，劝谏穆生花息怒静思以大业为重勿拘小怨，掘墓者

民团并非其家属，大帅常训诫义军不要亏杀好百姓，何以忘之？穆生花才收回命令，决心攻破平凉城杀尽清军。柳师爷又谏言：应立刻称王封官造成出师有名的声势，柳的建议生花是言听计从非常信任，所以穆生花在平凉就位“抗清扶明平南王”，封柳为谋主（参谋长），纳尚邦为回民抗清起义军南八营元帅，设制“扶明抗清”绿色帅旗以振军威。在攻打平凉城快取胜时，清总兵吕元率甘州（张掖）、凉州（武威）援兵到达，突围入城坚守，一时难以攻破，可是穆生花的部队占据大教场有利地形，使城内清军接济困难。有人献策造木头大炮，内装弹药轰城，炮后准备精壮兵丁，趁炮火冲开城墙一踊而入。不料效果相反，数十个木炮一炸开弹药倒冲四散，反击伤了自己的精兵一千多人乱不成阵，城内清军看的清楚，趁势杀出，教场空旷无险可守，阵势大乱，互相肆杀，幸纳尚邦及所带武士奋不顾身左右冲杀，迫使清军入城，义军得以保全。但纳尚邦等武士均于是役阵亡，生花因军失主帅锐气受挫心思焦虑，又不见金积堡马耀邦出兵会师，身处进退两难，柳又谏言：度平凉一时难取，清军又四路来援，平凉地形不利，孤军难守，不如退取固原地形有利，作为盘居之地再图平凉。生花采纳此谏，遂于同治二年除夕，趁汉民过年之际，串通固原城内回民妥师等赚开城门，杀巡道万金鏞、千总张凌汉、朱殿勋等清军，民团共两千多人。占据固原修补城池作为固守阵地。

此时，甘肃各县回民，迫于清军、民团的残害纷纷起义，如岷县马屋张满拉在盐关镇拥几千人起义，伏羌马圣洁拥几千

人起义，龙山镇铁正国、李承恩拥几千人起义，宁夏金积马化龙拥几万人起义，秦安、通渭穆生辉拥几千人起义。这些起义军由各地出击，迫使清军四面受击穷于应付，只顾防守不敢出击，这大大钳制了清军，支援穆生花造成二次攻破平凉的有利条件。

同治二年二月下旬，穆生花联合白吉原，同官镇、宁州各地义军，开始进攻平凉。四月在泾河沿击败清总兵熙麟的援军五千多人，包围住平凉城。用了三个月的酷攻鏖战，终于在八月十五（中秋）攻开平凉，杀总兵吕元，知府田增寿，千总徐魁以下清军、民团四千多众，形成尸横街巷血流成渠的局面。穆生花得了平凉，又占据陇东各县，自认为大局已定休养生息，以胜利者自居，放松防范警惕。此时，清军凉州镇总兵万年新驻防海原，派遣奸细用高官重金收买穆生花军中谋主柳师爷，王家团庄义军头目王大桂阿訇，杀了平原义军首领马兆元，准备内变投清。马兆元被杀后穆生花才查觉，立刻出兵击毙万年新，同时在军前正法柳师爷，在正法前生花亲审柳师爷，“你为何叛变投清，从中主谋杀害马兆元？”柳回答：“太平天国已亡，我看你们树倒叶自落也成不了气候，所以，我投清自找出路，杀马兆元是拿个进见之礼，这是世之常情有什么奇怪，你今天杀了我，你也活不长。”生花又派兵捉拿王大桂，王大桂自知罪恶难恕纵火自焚。以后起义军兵士自编的顺口溜：“王阿訇（大桂）心变了，柳师爷头断了，大教场揭面了（木炮爆炸伤了自己人），王阿訇烧烂了，（举火自焚）穆三

爷法散了（穆生花从此内讧失败）。”

穆生花于同治元年至同治二年，先后两次进攻平凉，金积堡马耀邦始终未出兵南下支援，看来有失约会推人先下水，是一种不义行为，其实当时金积堡亦自顾不暇，清军穆图善已大兵压境，如马耀邦出兵平凉，正中清军乘虚而入之计，今人有骂马耀邦失信背盟，断送了穆生花十几万人，这是没有历史的看问题。

同治二年五月陕西回民起义军赫明堂、马正和等西上占据董志原。清军雷正绾、陶茂林、曹克忠各部先后进入甘肃。同治三年五月，清军三路进攻平凉，经过一月多的激战，平凉被清军攻破。固原起义军守将张保隆（系王大桂外甥因穆生花伤其舅不满）叛变投清，此刻穆生花处于前后受敌，原来两三万人马的南八营，几经横战伤亡过半，军中参将马能员建议杀出包围，投奔金积，面见马化龙再图良策，不然已深陷重围，有全军覆灭之危。于是组织突围，凡年轻勇士作冲锋突破，（叫干队）一般兵士作后卫，经过泾河横战，双方交锋河水变红，接着三关口突围，固原的阻击，通过三战算是度过难关，到了固原万家川（三营），经过清查部队，残兵败将不到万人，退到金积堡面见马化龙、马耀邦。穆生花自觉败军之将不甚体面，马化龙父子对待也冷淡。灵武、金积回民对南八营兵士和家眷，抱以不欢迎态度，食宿都不愿供给。由于受到如此冷遇，引起南八营官兵的情绪和怨声：一怨穆生花当年不该轻信人言（指马耀邦），单独出兵北上，到今日落了个兵败家破走

投无路；二怨金、灵回民目光短浅，不能同仇敌忾，不想唇亡齿寒的后果；三缅怀当年在扯扯沿山战斗中，几万家眷为了不作清军俘虏，投崖自杀填满沟壑的惨状，大家相向而哭，生花此时亦无可奈何！只有叫大家各讨方便，愿留者共同患难，愿走者各找出路。结果有一部分有家眷的留在灵武，其他一部分投奔张家川为李得仓收容，仍编为南八营。穆生花因一败涂地忧劳成疾，于同治四年病故金积（据左宗棠申奏清帝，穆是畏罪自杀，实为病故）。

同治七年，清军雷正绾、曹克忠进攻张家川，李得仓投降，穆生辉自杀。所部南八营仍保留其名，但变成降军反为清军效劳。直到同治十年金积被破，全省平定。左宗棠下令，甘肃、宁夏各地回民互相迁徙以利管辖，张家川地区回民迁徙金积、灵武、海原务农。金积、灵武和陕回，迁徙固原、泾源、华亭、平凉等地务农。

刘锦堂血洗金积堡，给马化龙起义军以残绝人寰的处理，左宗棠还说不惨，又命解马化龙被屠杀仅留下的老弱妇孺家眷十多人，还有穆生花老婆、儿子同到平凉处决，在平凉马化龙的儿媳侄媳七人，不受发配为清军为奴，集体服毒自尽，葬于平凉南台穆家坟里。穆生花老婆和十二岁的儿子名马舍（人称马舍师傅）由清军的一个官儿审讯，这个官儿比较还有人性，不像左宗棠以杀回灭种为立功的荣誉。这个官儿开始问穆生花老婆："这个孩子是你收养还是亲生，如果是收养你就回禀，不要冤杀良家子弟，看来这孩子不像你亲生，如你冤了良家子弟，给你罪上加

罪用凌迟处死。你说实话，如果是收养的就免死释放。”可是穆生花老婆经连审五次一再供认儿子是亲生不是收养。最后这个官儿气怒的说：“该死无救，推出斩之，悬首示众。”从此穆生花绝了后裔。

穆生花阿訇起义抗清，从同治元年开始到同治四年为止。在三年多的抗清战斗中，同其他地区回民起义有明显不同之处，容笔者在此说明，不要埋没古人的历史事迹：（1）自封王位“扶明抗清平南王”，（2）起义兴师所张贴的“安民告示”或文书均用“大明崇祯”纪年，（3）与太平军陈得才、赖文光互相连系，（4）始终如一抗清到底，其中没有对清军有任何的让步妥协，虽然由于种种原因而失败，可称一个有民族气节的失败英雄。

从中国伊斯兰教汉文译著看儒家思想对中国伊斯兰教的影响和渗透

冯今源

明末清初，在中国伊斯兰教史上是一个重要的历史转折时期。这个时期中，在我国北方，回族穆斯林开始建立了经堂教育制度，传习经典，培养宗教职业者；在江南，以南京、苏州为中心的汉文译著活动大为活跃。这就打破了明末以前中国伊斯兰教在宗教宣传方面的那种保守局面。

这一时期的汉文著述比较多，范围也比较广泛，举凡伊斯兰教的哲学思想、历史、人物传记、典礼制度、民常习俗、语言文字等各方面的内容都有所涉及。比较重要的作品，有王岱舆的《清真大学》、《正教真诠》、《希真正答》，张中的《归真总义》，伍遵契的《归真要道》、《修真蒙引》，马注的《清真指南》，刘智的《天方性理》、《天方典礼择要解》、《天方至圣实录》、《天方字母解义》等。清咸丰、同治年间，又有蓝煦的《天方正学》，马德新的《宝命真经直解》、《四典要会》、《大化总归》、《性命宗旨》、《天理命运说》，马联元的《孩听译解》等也比较著名。其中，王岱舆、

马注、刘智、马德新及蓝煦的一部分作品影响较大。

这些著述的作者，一般都从小攻读儒经，是“怀西方（指伊斯兰教）之学问，习东土之儒书”的“回儒”，甚至是儒、释、道、回“四教兼通”的宗教学者。他们认为，“回、儒经书，文字虽殊而道无不共，语言虽异而义无不同。”但是，世人由于缺乏了解，少见多怪，“于回、儒往往分视之”，甚至出现了猜忌、排斥伊斯兰教的倾向；教内人也出现了信仰动摇或皈依他教的现象，致使中国伊斯兰教呈现出一种衰败的趋势。为了宣传教义，挽救宗教于衰败之中，他们将“天方经语略以汉字译之，并注释其义焉，证集儒书所云，俾得互相理会，知回、儒两教道本同源，初无二理。”（上述引文均见《天方正学》卷首《自序》）因此，从这些著述中，我们可以明显地感觉到一个重要特点，就是儒家思想对中国伊斯兰教的影响和渗透。

一、儒家思想影响在哲学上的表现

儒家思想的影响和渗透，在中国伊斯兰教汉文著述所涉及的各方面都有所表现，而在哲学方面表现得尤为明显。下面我们仅从这方面来看一看中国伊斯兰教学者是如何用儒家的思想和语言阐述他们的宗教世界观、认识论、人性论和伦理道德观念的。

1.儒家客观唯心主义世界观对中国伊斯兰教的影响和渗透。

宋明理学唯心主义的奠基人周敦颐，依据《易传》、《中庸》和韩愈《原道》的唯心主义世界观，接受道教、佛教的某些思想，把陈抟的《无极图》改变成为论证世界本体及其形成、发展的图式——《太极图》，建立了一套以孔、孟正统思想为主的客观唯心主义的本体论。在周敦颐看来，世界的本体是“太极”。太极无形无象，不可言说，所以又叫做“无极”。这就是“无极而太极”。“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”（《太极图说》）就是说万物统一于五行，五行统一于阴阳，阴阳统一于太极，而万物以无形的太极为本。太极这个化生万物的本体是精神性的，“太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。”（《太极图说》）他在其另一部哲学著作《通书》中解释说：“动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。”这里所说的“动而无动，静而无静”的“神”，就是“动而生阳”、“静而生阴”的太极。周敦颐认为，“神”的动静，与物的动静不同。它不是物质的机械的动静。物质动只是动，静只是静，动中无静，静中无动。这就是所谓的“物则不通”。而精神性的本体“神”则是超动静的，“动而无动，静而无静”，但这又“非不动不静”，相反，它正是万物运动的推动者。万物之所以能运动，不是万物自己的力量，而是由于“神”的推动，所以他说“神妙万物”，即“神”使万物发生变化。这正是列宁所批判的那种形而上学的观点：“根据第一种运动观点，

自己运动，它的动力、泉源、动因都被忽视了（或者这个泉源被移到外部——移到神、主体等等那里去了）。”（《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第408页）

集中国古代唯心主义哲学之大成的朱熹，对周敦颐的太极说做了更详尽的描述。首先，他认为太极是世界万事万物的总根源：“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”（《太极图说解》）在太极与万物统一的观点中，又表现了本体和现象、抽象和具体的统一，这就叫做“由体而达用，从微而至著”，“体用一源，显微无间。”（《语类》卷九四）

其次，太极本身无动静，无始终，是永恒的存在，但一切事物的生灭、动静，却都是太极作用的结果。朱熹说：“阳动阴静，非太极动静，只是理有动静，理不可见，因阴阳而后知”；“有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。既动则理又在动之中，即静则理又在静之中。”（《语类》卷九四）太极本身无动静，但因为包含动静之理，因此气有动静。气的动静互相联系着，无静不能动，无动不能静。阴静之中，已有阳动之根；阳动之中，自有阴静之根。一动一静，循环不已，化生出五行及天地万物。

最后，太极还具有道德属性，是至善的、完美无缺的。朱熹说：“事事物物，皆有个极，是道理极至。蒋元进曰，如君之仁、臣之敬，便是极。先生曰，此是一事一物之极，总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。”（《语类》卷

九四）太极是万事万物的典型，万事万物的形成和发展便以太极为归宿。朱熹体系的客观唯心主义性质，在这里表现得最为明显。按照这个体系，太极无所不包，除了包括天地万物、山川草木之理外，它还是中国封建社会的政治、法律、道德、文学、艺术的总原则。

中国伊斯兰教学者吸收了周敦颐、朱熹这种客观唯心主义的世界观，并将它与伊斯兰教认主独一的教义结合起来。他们原则上接受了理学家们关于太极说中的万物统一于五行，五行统一于阴阳，阴阳统一于太极，太极本无极的说法。但是他们提出了一个问题："然则由无极而成太极者谁欤？"（《清真指南》卷三）他们认为，万物赖两仪而立，两仪本于太极，太极本于无极（他们将理学家们理解为一种东西的太极无极一分为二了），但无极不过是"万物之原种"，太极也只是"万性之原果"，在无极和太极之先，还有一个"造化之原主"，这就是"真一"，又叫"真宰"。"真一有万殊之理，而后无极有万殊之命，太极有万殊之性，两仪有万殊之形。""维皇真宰，独一无相，生天生地，生人生物"（《天方典礼择要解》卷二《真宰篇》）。真宰才是造化天地人物的本体，真宰才是世界万事万物的总根源。"真宰无形，而显有太极，太极判而阴阳分，阴阳分而天地成，天地成而万物生，天地万物备，而真宰之妙用贯彻乎其中。"（《天方典礼择要解》卷一《原教篇》）具备了天地万物这些条件之后，真宰又"集气、火、水、土四行（不是五行！）之精"，造化了人祖阿丹，阿丹生育子孙，圣

贤代出，“厥后人物克繁，渐达四外。”（《天方典礼择要解》卷一《原教篇》）

看起来，伊斯兰教学者的“真一说”与理学家们的“太极说”似乎不同，充其量不过是袭用了一些儒家语言而已。社会实践的经验教训提醒我们，看问题切忌被表面现象所迷惑，而只将现象当做入门的向导，一入了门，就要抓住它的实质。我们只要将刘智等人所说的“真一”与朱熹等人所说的“太极”细加比较，便可以发现二者之间起码在以下三方面是相同的：

首先，二者都被说成是万事万物的总根源，造化天地人物的本体。朱熹称太极是“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢。”刘智说真一“至清至静，无方所，无形似，不牵于阴阳，不属于造化，实天地人物之本原也。一切理气，皆从此本然而出。”（《天方典礼择要解》卷一《原教篇》）

其次，刘智等人所说的真一“独一无相”，超绝于万事万物，它的空间性是“大无外，细无内”，“无方所，无遐迩”，普遍存在；它的时间性是“前无始，后无终”，永恒存在。朱熹等人所说的太极同样如此，是超时空、超事物的普遍存在，永恒存在。同时，真一也象理学家们所说的太极那样，“无动无静”。这种无动无静，又非不动不静，而是“动静不常”。这里的动静是就造化而言，它含有动静之理，“先天之造化，起于一理之动；后天之造化，起于一气之动。以理气之动静，喻真宰之隐显，乃神其造化之机，申其妙用流行之自也。”（《天方典礼择要解》卷二《真宰篇》）所谓“动静不

常”，不是讲此时动，彼时静，这边动，那边静，有动和静这两个极端。而是指时起时息，时息时起，“动亦静，静亦动，绝无止息”，动静不已，动静无端，循环往复，从而造化出天地万物来。“万物无以为生，而生于理气之动静；万物无以为化，而化于真宰之隐显。故曰其生生之本也。”（《天方典礼择要解》卷二《真宰篇》）由此可知，伊斯兰教学者所说的真一，同理学家所讲的太极一样，它本身虽超绝于一切时间、空间，无动无静，是普遍的存在，永恒的存在，但一切事物的生灭、动静，却都是“惟兹实有”的真一作用的结果。

最后，真一也同朱熹所说的太极一样，是至善至慈的，完美无缺的。“至知也，至能也，至全也，至善也。”（《天方典礼择要解》卷二《真宰篇》）真宰是万事万物的典型，它造化了天地万物和人类，天地万物和人类的形成、发展也都要以真宰为归宿。“一切理气，皆从此本然而出。所谓尽人合天者，合于此也；所谓归根复命者，复于此也。是一切理气之所资始，亦一切理气之所归宿。”（《天方典礼择要解》卷一《原教篇》）“无一物之不化者，实无一物之不归。此足征大化之流行，而信归真之非偶。”（马德新《大化总归》序）

因此，刘智等人的真一说与朱熹等人的太极说，从其实质内容上讲，并没有什么原则性的区别，同属于客观唯心主义的范畴。它们之间的区别只在于，伊斯兰教学者们将“一切非主，惟有真主”的基本信仰，与理学家们的客观唯心主义的太极说巧妙地结合起来，而用真一取代了太极，将太极降到本于

真一的从属地位。其实，刘智们所说的“太极”已不是朱熹们所说的“太极”，他们所说的“真一”才是朱熹们所说的那个“太极”。

2.儒家“格物致知”的唯心主义认识论对中国伊斯兰教的影响和渗透。

朱熹从其唯心主义世界观出发，提出了他的“格物致知”的唯心主义认识论：认识的主体是人心的知，“盖人心之灵，莫不有知”；认识的对象是事物的理，“而天下之物，莫不有理”；认识的方法是“格物”，认识的目的是“穷理”，“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。”朱熹在建立他的格物说时，特别强调了两点：第一点是“即物而穷其理”，一物有一物之理，格物就是通过具体事物去穷理，而不是脱离具体事物去穷理。第二点是“莫不因其已知之理而益穷之，以求至于其极”，这就是说，要就已知的理推论到未知的理，一直推到最根本的理（上述引文均出自《大学章句·补格物传》）。就这两点来看，朱熹的格物说还是主张从认识具体的事物作为取得知识的第一步的。但是，我们必须将朱熹所谓理的含义搞清，才能看清其认识论的唯心主义性质。理是朱熹哲学思想体系中的基本范畴。理的全体，就是太极：“总天地万物之理，便是太极。”（《语类》卷九四）太极就是最根本的理：“太极之义，正谓理之极至耳！”（《文集·答程可久》）所谓“天下之物，莫不有理”，讲的是分殊的理，如同月印万川，万川之月实为一月，万物之理实为一理：“自其本

而之末，则一理之实而万物分之以为体，故万物之中各有一太极。”（《通书·理性命章注》）也就是说，万物统一于一太极，物物各具一太极。格物穷理，就是从分殊的理推论到全体的理、最根本的理，认识到一切事物都是那个先天的理或太极的体现。一旦认识到天地万物的这个总规律，“而吾心之全体大用无不明矣。”因此，格物穷理不在于认识物理，而在于认识天命和天理，格物穷理是为了明心之理。由此可知，朱熹格物致知的认识论与他那太极说的宇宙观是一致的，同属于唯心主义的范畴。

中国伊斯兰教的学者们将朱熹这套格物致知的认识论也搬进了他们的著述当中。马注在他的《清真指南》中专门讲了“穷理”和“格物”的问题，刘智在《天方典礼择要解》卷三《识认篇》中，也谈了他对致知格物的认识。他们接受了朱熹关于认识主体是人心的知的思想，提出“万物之理，莫不尽付于人”，“心能格万物之理。”（《清真指南》卷三《格物》）他们也接受了“天下之物，莫不有理”这一认识对象是事物的理的思想：“天有天理，人有人理，物有物理。理之与物，盖若意之与字也。”（《天方典礼择要解》卷三《识认篇》）他们也认为认识事物的方法在于格物，认识事物的目的在于穷理：“夫致知格物，乃万学之先务也。不能致知格物，而曰明心见性、率性修道，皆虚语也。”（《天方典礼择要解》卷三《识认篇》）他们同样认为，格物要通过具体事物。刘智说：“盖凡天下之物不出二端，有有形者，有无形者。有形者，以形色

见之；无形者，以踪迹推之。天下无不可识之物矣。”只要通过具体事物的形色、踪迹去格物致知，天下就没有不可认识的事物。他们也接受了朱熹关于通过已知之理推论未知之理的思想，提出“今夫见草木之偃仰，而知有风；睹绿翠之萌动，而知有春；视己身之灵明，而知有性；参天地之造化，而知有主。必然之理也。”（《天方典礼择要解》卷三《识认篇》）

朱熹的格物说包含有一定程度的求知的因素，他所谓的格物的范围是无所不包的：“上而太极无极，下而至于一草一木一昆虫之微，亦各有理。一书不读，则阙了一书道理。一事不穷，则阙了一事道理。一物不格，则阙了一物道理。须著逐一件与他理会过。”（《语类》卷十五）由此观之，他所格的物，既指自然界的一草一木，也指哲学上的最根本原理。但是，他认为格物的目的是穷理，而穷理就是对封建道德原则“推寻究竟的道理”，探求事物的道德标准。他所谓“致知”的“知”，主要是指对封建政治和道德方面的认识。所以他并不是主张以格物的方法去认识自然界并发现其规律，而是以此做为一种封建道德修养的方法，通过格物致知规范自己的言行，使之符合封建社会的道德原则。为此，朱熹提出了一个“切己”的口号：“且穷实理，令有切己工夫。若只说穷天下万物之理，不务切己，即是《遗书》所谓游骑无所归矣。”（《语类》卷十八）这就是说，通过格物穷理，要加强个人封建道德的修养（切己），否则，若说穷天下万物之理，专以一草一木做为格物的主要对象，不加强切己工夫，放弃个人封建道德的修养，就

会象散兵游勇一样到处乱窜，找不到真正的归宿。

中国伊斯兰教学者完全接受了朱熹的这种观点。致知格物的范围很广：刘智所说的有形之物，就是马注所谓“物之大者，莫过于天地，上而日月星辰、风雷雨露、霜雪雹电，下而山川湖海、草木金石、羽毛鳞甲。此物之现于天地而人所共见者。”（《清真指南》卷三《格物》）刘智所说的无形之物，就包括哲学上那些抽象原理。这些有形之物与无形之物，都在格物致知的范围之内。但同朱熹一样，他们也将格物致知的重点放在加强个人封建道德的修养上。“圣人曰：明己，则明主矣。是谓认主，先以认己为要也。”（《天方典礼择要解》卷三《识认篇》）认主是伊斯兰教的基本信仰，也是伊斯兰教学者所谓致知格物的最后目的，但认主又是为了敬主、畏主、顺主，所以他们强调认主必须先以认己为要，“明己，则明主矣”，可见他们把认己、明己放在何等重要的位置之上了。朱熹讲格物穷理务要切己，刘智讲格物认主先须认己、明己，用词略有不同，基本思想是一致的：不在于以格物去认识自然，发现社会规律，进而改造自然，改造社会，而主要在于以此做为加强封建道德的修养方法。这种修养方法，当然只能有利于巩固当时的封建统治秩序。

综上所述，我们不难看出，中国伊斯兰教学者们确是全盘吸收了朱熹那一套唯心主义格物致知的认识论。所不同的是，朱熹的“穷理”是无穷尽的，“惟于理有未穷，故其知有不尽也。”也就是说，格具体的物是不能认识真理的全体的。只有

到了“一旦豁然贯通”的时候，通过“顿悟”才可以得到一种全知全能的知识：“一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”（《语类》卷十五）伊斯兰教学者的格物致知却没有这么复杂，他们明确地提出：“我不见一物则已，第见一物，便认得主。”（《清真指南》卷三《格物》）“故吾教致知格物之学，以认识主宰为先务焉。”（《天方典礼择要解》卷三《识认篇》）这就又将儒家唯心主义格物致知的认识论接过来，为伊斯兰教“认主独一”这一基本教义服务了。

3.儒家的“人性论”对中国伊斯兰教的影响和渗透。

儒家的“人性论”思想，从孔子的“性相近也，习相远也”、“惟上智与下愚不移”，孟子的性善说，董仲舒的性三品说，一直到朱熹的天命之性与气质之性说，在中国伊斯兰教汉文著述中都有反映。中国伊斯兰教的学者们将儒家这些人性论的说教拿来，做为他们立论的根据，用来为他们的信真主、信使者等伊斯兰教基本信仰服务。他们说：“性即圣，性本善也；命即主，习相远也。经云，知性贵乎知其性之根也；知命贵乎知其命之原也。”“知性知命，认主之道也。儒孟子谓，知其性则知天矣。”（《天方正学》卷四《性命发明》）

董仲舒把人性分为“圣人之性”、“中民之性”、“斗筲之性”三类。圣人之性，情欲很少，不教而能善。中民之性，虽有情欲，但可以为善，也可以为恶。斗筲之性，情欲多，虽教也难能为善，只能为恶。这是孔子“惟上智与下愚不移”这

一人性论的发展和神学化。

在《清真指南》中，我们也可以看到类似的发展和神学化了的性四品说：

“邪正之术何分？曰：缘命世有四班，故身世亦有四等。若种之在土，不能易黍为麦；花之在枝，不能变白为黄。一、穆特买胤纳，此圣人之性。圣人之性，光明无垢，宁定不迁，习主清净，得蒙亲受。二、穆勒嘿默，此贤人之性。贤人之性，受主醒诲，排难解纷，不虑而知，语默动静，与主通彻。三、涝挖买倚，此常人之性。常人之性，非属无过，过而能改，埋怨追悔，再不复作。四、暗马勒倚，此愚人之性。愚人之性，为恶降管，至死不迁，虽闻劝诫，不能醒悟。孔子云：惟上智与下愚不移。”（《清真指南》卷三《性命》）

朱熹继承了前代儒家的人性论思想，提出了“天命之性”与“气质之性”的概念。天命之性是专指理而言的，理是至善的，所以天命之性也是至善的。万事万物都是太极的体现。太极体现在人，叫做性。天命之性就是人的本性，它的内容主要包含着四点，即仁、义、礼、智。“性是太极浑然之体，本不可以名字言。但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁、义、礼、智。”（《文集·答陈器之》）理表现在每一个具体的人方面，会与气相杂。这种与气相杂的理，朱熹称之为“气质之性”。气有清浊昏明的差别，所以气质之性就有善有恶；同样，因为所禀的气有清浊的不同，就出现了人的贤愚不等：“但禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中。

禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中。所谓明明德者，是就浊水中揩拭此珠也。”（《文集·答郑子上》）气质是可以变化的。变化气质，如同揩拭在浊水中的宝珠一样，这种变化气质的过程就是所谓“明明德”。气质变化成功了，如同宝珠恢复了本来的明亮光泽，不肖的人成为了贤人，就是所谓的“善反之，则天地之性存焉”。

朱熹的这种思想，也为中国伊斯兰教学者所吸收。马注说：“率性之道何如？曰性有二品：一、真性；二、禀性。真性与命同源，所谓仁、义、礼、智之性。禀性因形始其，乃火、风、水、土之性。”（《清真指南》卷三《性命》）马注所讲的“真性”，实际上就是朱熹所说的“天命之性”，“禀性”也就是所谓“气质之性”。刘智说：“理同气异，以辨愚智。”（《天方性理·本经》）先天的理是相同的，但因为所禀的气有清浊的不同，所以就出现了愚智的不等。王岱舆说：“先天为命，后天为性”、“命各一种，其性有分”，所以“有圣、贤、愚之三等。”（《正教真诠·性命篇》）蓝煦说：“一阴一阳乃太极，半清半浊成性命，性命浑全则为以玛仪，清胜浊则性善，而以玛仪光辉；浊胜清则不善，而以玛仪昏昧。以玛仪昏昧，则性从命，进躲子黑；以玛仪光明，则命从性，进天堂。”（《天方正学》卷四《性命发明》）这里所谓的清浊，是指禀性即气质之性而言的。气质之性清胜浊的人，性是善的，信仰（以玛仪）是光明的，可以进天堂；气质之性浊胜清的人，性是不善的，信仰是昏昧的，一定下火狱

（躲子黑）。这就进一步将朱熹的人性说与伊斯兰教的宗教信仰结合起来了。

伊斯兰教学者同朱熹一样，也认为人的气质是可以变化的："真性如珠藏蚌，禀性如蚌含珠。虽同体共命，贵贱各殊，惟凭正道之开示，而后真光乃露。"（《清真指南》卷三《性命》）如同宝珠为蚌所含，人们只能见到低贱的蚌壳，却见不到宝贵的珍珠，但只要凭借正道（伊斯兰教）的启示，宝珠即会露出真光，人的气质即会发生变化，而显露出真性来。怎样才能得到"正道之开示"而使气质发生变化呢？他们说："惟凭学问之琢磨，才智之参想，明德之分辨，方可复命归真，永登仙境。"（《清真指南》卷三《性命》）显然，这正是朱熹所谓的那种"明明德"的过程。

为了恢复真性，伊斯兰教学者还结合儒家关于"明明德"和"克己复礼"的思想提出了"回回清真镜子"的概念。"清真镜子，教道磋磨，能照天地万物原来，皆缘回镜之光。回光有二：曰身回太极之清，性回无极之真，故曰回回清真镜子。圣人教道磋磨，自己磋磨自己，能照天地万物原来，即能照自己本原；能照自己本原，即照本来面目也。对照本来面目，克己复礼，预备归真，亦曰归回。归者回也，回者回原有之乡也，所谓回太极之清，回无极之真也。"（《天方正学》卷六《回回》）这就是说，能按照圣人教道，加强个人功修，"自己磋磨自己"（即朱熹所谓的"切己"），克己复礼，就能取得"身回太极之清，性回无极之真"的结果。这与朱熹所讲的

“善反之，则天地之性存焉”的意思是一致的，只不过伊斯兰教的色彩更浓厚一些罢了。

4.儒家的伦理道德观念对中国伊斯兰教的影响和渗透。

董仲舒根据他的神学的人性论，建立起“三纲”“五常”的伦理道德观念。先秦孔孟讲君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五伦，董仲舒将它发展为“三纲”思想。他利用“阳尊阴卑”的神学理论，论证君臣、父子、夫妇之间绝对统治和服从的关系，提出君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。他认为妻、子、臣，完全是为了配合夫、父、君的存在而存在的。这种封建社会的绝对统治和服从的关系，就象天地的阴阳一样永远不变，完全出于天意。所以他说：“王道之三纲，可求于天。”（《基义》）这样，封建社会的统治秩序，就被神化为整个宇宙的法则，整个宇宙都被说成具有封建统治秩序。神权、皇权、父权、夫权，封建社会这四条束缚人民的绳索，就这样被抬到神的法则的绝对地位。他的这种唯心主义道德观，成为我国整个封建社会统治的理论基础。

中国的伊斯兰教学者完全接受了儒家的这种唯心主义道德观。他们将儒家所讲的五伦称为“五典”，做为“天理当然之则，一定不移之礼”的“常经”，与伊斯兰教的天命五功并列：“圣教立五功，以尽天道，又立五典，以尽人道者，天道人道，原相表里，而非二也。盖尽人道而返乎天道，斯天道有以立其基；尽天道而存乎人道，斯人道有以正其本。天道人道尽，而为人之能事毕矣。”（《天方典礼择要解》卷十《五

典》）五典与三纲的关系是这样的："人伦之礼本乎三，而尽乎五。三者，男女也、尊卑也、长幼也；五则君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友也。五不外于三，而三则约乎五之义；三不外于五，而五则统乎三之名。名义立而道尽，人伦之要无余蕴矣。"（同上）就是说，三纲是人伦之礼的"本"，五典是人伦之礼的体现，三纲制约着五典的义，五典统于三纲之名。五典既是"天理当然之则，一定不移之礼"的"常经"，三纲当然也就是神圣的、永不改变的宰宙法则。三纲中又以君为臣纲为基础："人极之贵，莫尊于君。君者，所以代主宣化，摄理乾坤万物，各得其所"，"命曰天子，天之子民之父也。三纲由兹而立，五伦由此而立。"（《清真指南》卷五《忠孝》）君是代主宣化，管理天地万物的最高统治者，是天下子民之父，不忠君就是背主。"夫忠于真主，更忠于君父，方为正道。"（《正教真诠·真忠篇》）君为臣纲既是立三纲、立五伦的基础，那么父为子纲、夫为妻纲当然也是天理当然之则。"人生在世有三大正事，乃顺主也，顺君也，顺亲也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣。"（《正教真诠·真忠篇》）这样，皇权、父权、夫权就同神权紧紧联在一起了。只有尽心维护这种所谓"人道五典"的封建统治秩序，又能坚守"天道五功"，才算完成了做人的任务，这就是"天道人道尽，而为人之能事毕矣"的实际含义。可见，刘智等人提出的五典说，正是儒家三纲思想的翻版，是我国整个封建社会统治的理论基础的一个组成部分。

儒家伦理学说的一个重要内容，是朱熹所提到的天理人欲问题。在朱熹看来，天理和人欲，是完全对立而不可并存的："人之一心，天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭，未有天理人欲夹杂者。"（《语类》卷十三）因此，他提出要加强个人道德修养，革尽人欲，复尽天理。

在讲天理人欲问题时，朱熹还重新诠解了"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"这所谓的"十六字心传"，提出了人心道心的道德修养原则。他认为人的本性中有一个"道心"，它是从纯粹的天命之性发出来的，所以是至善的；同时又有一个"人心"，它来自人的形体，是从具体的气质之性发出来的，可善可不善。下愚的小人也具有天命之性，不能无道心；上智的圣人也具有气质之性，不能无人心。人心对外界的反映常产生过与不及的两种偏向，不容易适得其中，所以危殆而不安，这叫"人心惟危"。至善的道心常受形气的私情所蒙蔽，微妙而难显现，这叫"道心惟微"。要超凡入圣，就要精心加强个人的道德修养，不要染上形气之私，一贯坚持纯洁内心世界，使人心服从道心，使危殆的人心由危而安，微妙的道心由隐而显，一切思想言行自然就会合乎封建道德的标准，既不会过，也不会不及。这就是"惟精惟一，允执厥中"。

中国伊斯兰教学者也接受了这种道德修养原则。蓝煦在《天方正学》中这样说道：

"心正乃天理俱在，弗正乃人欲忽生。天理清明真静，仁义礼智信也。纯乎天理之公，谓之道心。道心有定

见，有定力，有定信也。人欲昏昧妄动，喜怒爱恶欲也。杂乎人欲之私，谓之人心。人心无定见，无定力，无定信也。宜克尽人欲，复完天理，始可以言道，而道则大焉。

"人有理气，气随乎理，乃天理著而道心具焉。理随乎气，乃人心著而人欲生焉。能使气与理均，刚与柔亦均，即率性之谓也。修身必学乎礼，学礼务守其中。儒书亦谓：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"（《天方正学》卷五《真一发微》）

这就是我国伊斯兰教学者对天理人欲和道心人心问题的看法。从这种议论中，我们简直看不出它与朱熹的看法有什么区别，因为它正是从后者那里沿袭下来的啊！

上面我们将中国伊斯兰教汉文译著中有关哲学上的一些基本观点拿出来，与我国传统的儒家思想做了一些简单的对比。比较是发现问题的一把钥匙。凭借着这把金钥匙，我们走进中国伊斯兰教汉文译著的大门，打开它的哲学之窗，发现里面陈列的那些伊斯兰教珍品上，大多盖有中国儒家的印记——不仅有儒家的语言，更有儒家的思想，尤其是以朱熹为代表的宋明理学的思想。凭借这把金钥匙，我们还可以一一打开它的教义之窗、典礼之窗、民常（包括饮食、衣饰、婚姻、丧葬等）之窗、语言之窗、寺院之窗等等，也同样会发现这种儒家印记。如果我们将这些译著与传统的伊斯兰教义加以比较，同样会发现，中国伊斯兰教学者们并没有机械地照搬《古兰经》中对造物主的那些平铺直叙的简单肯定和赞词，也没有满足于重复伊

斯兰教传统教义中那些简单的善恶伦理道德说教。他们用儒家的思想、儒家的语言系统地研究、整理伊斯兰教教义，使之进一步系统化、理论化，从而使这些教义愈趋具体、完备并更富于哲理性，带有中国哲学的风格和特色。这就不能不使我们得出这样一个结论：中国伊斯兰教确实受到儒家思想非常明显的影响和渗透，而这正是中国伊斯兰教区别于其他国家伊斯兰教最突出的一个特点。

二、儒家思想影响和渗透的原因

造成这种影响和渗透的原因是多方面的，概括起来，大致有以下几种：

第一，伊斯兰教发展变化的必然性。马克思主义的理论和社会实践告诉我们，一切事物都在发展变化，那种“天不变，道亦不变”的观点，不过是表达了取得政权的地主阶级的主观愿望而已。做为一种上层建筑，宗教是一定社会的产物。社会经济生活和政治生活总在不断地发展变化着，那么反映这些经济生活和政治生活的宗教，也必然要相应地发生改变。伊斯兰教是公元七世纪阿拉伯地区经济生活和政治生活的产物。随着中国与阿拉伯国家经济、文化的交流，伊斯兰教从唐朝初年开始传入中国。无论是经济生活，还是政治生活，中国与阿拉伯国家都有所不同。在中国的社会历史条件下，经过一千数百年的漫长岁月，伊斯兰教在中国的土地上生根、传播、发展，在回回、

维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、塔吉克、塔塔尔、乌孜别克、东乡、撒拉、保安等十个少数民族中，有着广泛的影响，逐渐形成为中国封建社会上层建筑的一个组成部分。因此，它也必然要受到中国封建社会经济生活、政治生活的制约，受到古老的中国封建文化的影响和渗透，从而带有中国的某些风格和特点。伊斯兰教的这种发展变化，是必然的，毫无疑义的。

第二，接受儒家思想影响和渗透的必要性。做为一种外来宗教的意识形态，为了在中国站住脚，必须要与中国本土的思想意识相融合。如上所说，伊斯兰教在中国的传播和发展，与中国的社会经济和政治情况是分不开的。中国封建社会的经济结构和政治结构自有它的特殊性，以封建宗法制度为核心的封建专制主义统治了中国两千多年，而支持这一社会制度的主要思想支柱，正是大力宣扬三纲五常的儒家思想。宋元明清，是中国封建社会的后期。在这个时期中，由于社会政治条件的改变，中国的封建主义不断从思想意识的各个方面得到加强，中央集权的统治也更趋强化。伴随着这种政治上、思想上集权统治的强化，隋唐时期儒、道、佛三教鼎立的局面打破了，道、佛两教形式上走向衰微，它们的宗教精神渗透到儒家思想的内部，形成为以儒家为中心的三教会同的新局面。宋明理学就是这样一种以孔子为招牌，大量吸收了佛教、道教宗教世界观和宗教实践的新儒学。这种新儒学因得到宋元明清历代封建统治阶级的赏识而被捧上了天，顺之者存，逆之者亡，不可一世。凡是外来文化，如果不受儒家的欢迎，在中国根本就不能存在。

象摩尼教、火祆教、景教、婆罗门教，都曾一度流入中国，但也均很快就被淹没不传，除了留下一块大秦景教碑和一些残破不全的墓碑石可供考证外，其他遗迹已很难寻见。恰在此时前后传入中国，并仅靠家庭传授、循人口自然繁殖而缓慢发展起来的伊斯兰教，明代末期已显现出衰败的趋势：教内人宗教知识浅薄，宗教信仰发生动摇的现象已有所发生；教外人由不了解进而至于猜忌、排斥，火药味已经很浓。伊斯兰教若再不适应环境，主动向儒家思想靠拢，尽可能接受儒家思想的影响和渗透，尽可能多地用儒家语言将自己的教义装扮起来，要想在中国岁长代久地生存下去，是根本不可能的。

第三，接受儒家思想影响和渗透的可能性。这种可能性表现在两个方面，一个是思想基础，另一个是群众基础。

伊斯兰教教义与儒家思想相通或相同之处，为二者的结合提供了思想基础。回回谚云："僧言佛子在西空，道说蓬莱住海东，惟有孔门真实事，眼前无日不春风。"（见《殊域周咨录》卷11）可见做为封建社会的思想意识形态，伊斯兰教与儒家思想确有许多相通或相同之处。从世界观上说，二者同属于客观唯心主义范畴，核心都是宿命论。从这种唯心主义世界观出发，二者观察和认识社会的方法论也基本上是一致的。二者都反对佛教、道教的出世主义，同样看重今世，因此也就都很重视人生伦理道德的修养及对现行封建秩序的维系。儒家鼓吹"小不忍则乱大谋"，伊斯兰教强调"顺从"、"坚忍"；儒家主张"中庸之道"，认为"过犹不及"，伊斯兰

教主张“正路”（又译“中正之道”），反对“过分”。凡此种种，二者的主张都趋于一致。此外，同一切事物一样，儒家学说也在不断地发展变化。汉代董仲舒的儒学与孔孟为代表的儒学相比，已有很大的不同，他把方士们推演阴阳五行、占星变、言灾异、信机禅、迎神送鬼、求风止雨那一套，都化入了儒家的内容。这是已经神学化了的儒、道（道术、道士）合流的儒学。到了宋代，朱熹等理学家们进一步吸收佛、道两教的宗教世界观和宗教实践，使儒学进一步宗教化。这种宗教化的宋明理学所提出的各种神学主张，如提倡涵养静修，以观喜怒哀乐未发气象，致力于“天理人欲之辨”，要人们“存天理，去人欲”等等，就很容易得到同是宗教神学的中国伊斯兰教的赞同和响应。上述这些基本思想的相通和一致，使中国伊斯兰教自觉接受儒家思想的影响和渗透就有了比较可靠的思想基础。

唐宋以来，中国穆斯林世代所接受的儒家思想文化的熏陶和影响，为中国伊斯兰教接受儒家思想影响和渗透打下了群众基础。自唐初穆斯林来华，历经唐宋元明四朝，中国穆斯林积极认真地学习古老的汉族文化，世代接受儒家思想文化的熏陶，涌现出一大批学习、研究、宣传儒家文化的哲学家、文学家、艺术家和诗人。长期以来，儒家的那套唯心主义世界观、认识论、人性论、道德观，不仅为中国穆斯林的上层人士所接受，而且也对广大回族穆斯林群众发生着潜移默化的影响，紧紧地束缚和禁锢着他们的思想。虽然确也出现过李贽那样勇于向传统封建文化和封建礼教挑战的先进分子，但那毕竟是极少数。而且这

极少数激进分子的思想，既非占统治地位的思想，一般地说，也不会成为支配广大群众的思想。正如马克思主义创始人所指出的："统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料。因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的。"（马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第52页）人们所处的社会经济和政治生活，决定了他们摆脱不掉儒家那套说教对自己思想的影响。这种影响程度是如此之深，使他们不能不用儒家的眼光去看待、去理解自己世代所信奉的宗教。这样，用儒家思想与伊斯兰教义相结合的方式去宣传教义，既是顺理成章的事情，又是能为广大穆斯林群众易于接受的事情了。

* * *

事物都是相辅相成的。儒家思想对中国伊斯兰教的影响和渗透，好象给明末清初处于衰败趋势的中国伊斯兰教注入了新鲜血液，中国伊斯兰教学术界呈现出一片生机。一批伊斯兰教汉学家涌现出来了。他们用儒家语言、儒家思想系统地研究、整理、总结伊斯兰教义，完整地构造了中国伊斯兰教的思想体系，写出了一批带有中国独特风格的伊斯兰教汉文著作。这些著作被中国穆斯林称为"汉克塔卜"，即汉文经典，在中国穆斯林社会产生了一定的影响。诚然，这些著作阐扬的中国伊斯

兰教属于唯心主义宗教体系，它通过唯心主义的理论的论证，要把人们引进信仰主义的大门，从而有利于当时的封建统治阶级。因此，我们并不认为它所宣传的是真理，相反，我们认为它的宗教世界观及其对所提各种哲学问题的解答是错误的。但是，应该承认，在这些与中国封建主义哲学相结合的宗教哲学著作中，辩证法的思想还是比较丰富的，分析问题的逻辑性也还是比较精密的，它所提出的哲学问题，可以促使人们进一步寻求正确的答案。因此，可以说这些富于哲理性的著作，丰富了我国哲学史、思想史、民族史、伊斯兰教史，从而使我国的文化宝库又增加了一批珍贵的史料；无疑这也是中国穆斯林对于世界伊斯兰教文化的一种极宝贵的贡献。

中文伊斯兰教译著评述

（第三部分）

李兴华

中文译著，看起来只是国外伊斯兰教经籍的翻译和注释，但实际上其中不少是结合中国特点、吸收中国思想资料后的一种再创作，为使两种近千年来彼此隔阂的意识形态——伊斯兰教教义与儒家等思想结合，译著作者从事著译时采用了种种方法，如：

（1）“用儒文传西学”，“原儒语以明其义”，“本韩柳欧苏之笔，发清真奥妙之典”。这也就是用儒家的概念对外国伊斯兰教经籍进行意译。这种意译的方法为中文译著所普遍采用，显然与经堂教育中所采用的原本有所区别，故往往被一些经师说成“反经异俗”。

（2）“择其最切要者详为解释”。这就是根据回族地主阶级的现实需要进行择译，“择其尤足以惊动人心者”。中文译著的多数都是为了一个目的（或明理，或释疑，或阐明一方面的教义，或说明教法），以一本或几本阿、波文经籍为蓝本，参考其它经籍，择译汇编而成。所以译出来的东西，一般说来是符合占统治地位的意识形态所要求或所允许的，因为译著者

一般不会去择译不合当时时宜的东西，更不会抽译不合儒家伦理纲常的东西。他们完全知道，在中国封建社会的条件下，“无论何教，在在以儒律之。近于儒则为正，远于儒则为邪。斯千古不刊之论矣。”（《清真释疑补辑·唐晋微叙》）如《天方典礼》。

（3）“以其所得于天方者与东土所存之典故，合而参之，揭精拔萃，约为典章”。此为将伊斯兰教教义同中国的各种传统的正统思想，放在一起，互相进行对比，然后择其最需要者，汇编成书。在互相对比“参观”中，两种思想已有所结合。如《四典要会》。

（4）“博览诸家，折衷于天方”。这是一种把诸家的思想（指主张宗教及唯心主义各家）汇集起来，以伊斯兰教的教义为线索进行汇编。这些内容以符合或不违背伊斯兰教根本教义为标准。如《清真指南》。

（5）“遵中国之理，引孔孟之章译出”。这是把中国流行的各种意识形态观点和孔孟的书籍作为译著的根据。如《四典要会》。

（6）“会通儒书，详明注释”。这类译著一般都是择译的东西比较简略，而大量的篇幅是把有关儒家学者的论述汇编起来，作为说明，故看起来是翻译，是国外的东西，实际上是中国的东西，作者的发挥占有很大份量。如《天方正学》。

（7）以儒家的观点作“集览考证”，证明所译内容的正确，以免有些读者因学识浅薄而怀疑所译的内容与儒家的道理

不同。《天方典礼》就采用这种方法。

（8）“与古圣贤之旨相发明”。如《四典要会·自叙》在说到伊斯兰教的礼拜、沐浴是合乎“古圣贤”的说法时，讲“孔子之言获罪于天，无所祷也，足以引之；孟子之言斋戒沐浴则可以祀上帝，又足以证之。”这是把儒家祖师的言论作为经典，“以为依归”，以说明所讲内容的正确无误。

（9）以补充发挥儒家“知而不言”或言之而核的内容，补儒家的不足。《天方性理》、《大化总归》、《四典要会》都采取这种形式。他们认为儒家知道或说到了天人、性命、生死的道理，但没有讲到底或没有讲明白，所以他们以译著来补充这种不足。

（10）以突出伊斯兰教中某些内容的方法，增加两种思想的相合点，或证明二者“道本同源”。（后有叙述）。

（11）使两种思想“融会贯通”，形成一个完整的宗教哲学体系，如《天方性理》。

（12）“义以穆为主，文以孔为用”、“以中为本，以外为量”。光绪二十四年（1898）成书的杨仲明（名敬修，人多呼“杨才子”，天津海下新城人）的《四教要括》就采用这种方法。

译著的作者们，就是用这些方法，使两种思想结合了起来。这种结合，无论对伊斯兰教，还是对中国封建社会的思想史，宗教思想史，都是有一定意义的。下面我们分别从这两方面评述一下。首先评述一下对伊斯兰教的意义：

（1）中文伊斯兰教译著大量吸收和改造儒佛道各家概

念，丰富了伊斯兰教教义的内容。如《正教真诠》四十篇的篇名，不少就是如此。诸如真一、无始、普慈、真赐、似真、易真、昧真、回异、人品、回回、五常、真忠、至孝、友道、荤素、风水等。《天方正学》则大量吸收易经和道家和孔孟的概念，诸如真人、十大天干、十二地支、乾元、运元、二十八宿、黄道、白道、节气、元、亨、利、贞、仁、义、礼、智、信等。特别是儒佛道三家的“真”、“道”、“一”三个概念，对中文伊斯兰著述有特别重要的意义，许多重要伊斯兰教概念都是围绕这三个概念被提出来的。

“真”，是取清真一词的真字。清真在明以前是一个普通名词，有时用于称道观、道士，有时用于名佛寺，在李白等人著作里，则是雅静地所的一种名称，如清真渊、清真烟月楼，周邦彦也有词名清真词，开封犹太教寺院也称古刹清真寺。明中叶以后伊斯兰教则多采用此词，表示伊斯兰教乃“清洁真诚”之教。以后则又更多地着重“真实无妄”的含义，由此称所崇拜的安拉为“真主”、“真宰”，称伊斯兰教的经典为真经，至《正教真诠》则有昧真、似真、真一等，总是围绕一个真字。

“道”，作为一个哲学概念始于老子的《道德经》，但很快被先秦诸子所通用，并作了各不相同的解释，成为中国哲学史的一个主要概念。中文伊斯兰教译著也吸收了这一概念，被解释为“天理当然之则”①，围绕它吸收或提出了常道、中

① 刘智《天方典礼·原教篇》

道、至道、天道、人道、道统、道号、道乘、大道等概念。

“一”，在中国哲学里很早就被作为一个哲学范畴。老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“天得一以清，地得一以宁，万物得一以生。”，孔子的“吾道一以贯之。”中文伊斯兰教著述为了论证其一神论，特别重视“一”的概念，称“正教贵一”（《正教真诠·真忠》），《天方典礼·真宰篇》则称“理会得一之为一。则通篇之义不训解求，而自能了达矣。”还说：“经义通篇，只以一字贯之。”可见“一”之重要。至于与真、数、体字合用出现的真一、数一、体一等宗教哲学概念那更是中文伊斯兰教著述的基架。伊斯兰教的教义理论增加这么多概念，不可能不使它的内容大大丰富。

同时，由于中文译著为增加伊斯兰教与儒家这两种思想的两合点，突出了某些在正统派伊斯兰教教义中不占重要地位的内容，也改变了正统派教义内容的构成。

如三程（或三乘）学说。这本来是非“正统的”苏非派的一个重要思想，在正统派伊斯兰教的教义中不占重要地位。马复初在阿拉伯曾以常道、中道、至道问教于学者以斯莫恩来，受到批评，使马“深愧知见之不足，请加训。”（《四典要会》卷四）但在中文伊斯兰教译著中，三程学说则是一个重要内容，甚至有人称伊斯兰教的学、教之所以至贵，就是它讲明了和履行常道、中道、至道。（《清真指南·遗珠序》）为什么突出这一内容，中文译著的某些原本有这些论述固然是一个原因，但中文译著的作者想尽量说明伊斯兰教中有值得中国的封

建士大夫们、儒家学者们同情的东西更是一个原因。在中国封建社会的意识形态中，很早就很注意明心、净性、修身、养性功夫，不仅宗教家重视它，儒家正统也很重视它。而伊斯兰教的中道、至道，说穿了就是以伊斯兰教一神论为内容的修身功夫。强调三乘，就使伊斯兰教一神论同儒家正统之间的区别大大缩小了，这也就使唯一有“回回气象”的仅是属于常道的念、礼、斋、课、朝而已了。

又如天道、人道学说。伊斯兰教当然也很注意社会伦理和人际关系，但在伊斯兰教的教义中并没有明确的概括和说明。王岱舆著《正教真诠》，这方面内容的篇章已占一定份量。刘智著《天方典礼》第一次以五典之名概括夫妇、父子、君臣、兄弟、朋友五伦方面的内容，以民常之名概括居、用、暖、食方面的内容，并称五功为天道，五典为人道。所以后来中国穆斯林在阐述其教义时，总是兼顾天道、人道两方面的内容。

再如道统说。这在国外的某些伊斯兰教书籍中，是用来论证伊斯兰教高于基督教、犹太教，说明这三教的关系。但在有的中文伊斯兰教译著中，则被用来论证伊斯兰教与儒家“道本同原”。他们的论据主要有三：（1）说中国民间传说中的盘古即是阿丹（见《四典要会》卷二）；（2）说中国民间传说中的伏羲即努海之子雅伏思（见前《天方正学》介绍）；（3）说陆九渊曾说过：“东海圣人出，此心同，此理同。西海圣人出，此心同，此理同。盖谓东方孔子仲尼，西方穆罕默德。心同理同，道无不同。均能尽其性，以尽人物之性。虽地之相去

十数万里，世之相后数百余年，彼此设教化，周流天下。”（《天方正学》卷三）

（2）中文伊斯兰教译著在对比儒佛道各家关于宇宙本原的理论及与之辩难中，深化了伊斯兰教关于安拉独一的理论。从事译著活动的穆斯林学者，由于他们通习儒佛道，就使他们得以看出三教在理论上的矛盾，特别是在宇宙本原问题上的矛盾。如以儒佛道三家而论，“书有曰，钦若昊天，曰昭事上帝，试问其昊天从何出，上帝从何来？及至此间，了无定论。”① 而佛家“以泥形求主”，道家“以空无为主”②。如以儒家内部（本文不论唯物主义派别）而论，“亦无定理，故同类学人，常出异说。如言乾元统天，为君为父，又言帝出乎震。……理无二是，必有一非。设若皆是，主宰二矣，将何归乎？既言上帝自太极而生，太极又居于上帝之上，何不事太极而事上帝乎？若言上帝即是太极，此说出于何典？古人何隐而不传？”③ 穆斯林学者就是从这些矛盾中找到了一条深入论证真主独一的途径，这就是取其利而去其弊，吸取其有利于自己的一面，去其“过与不及之弊”。具体的说就是首先肯定在物质世界之外有一个本原，在有无一个超自然的本原上肯定“有”；其次在这个本原是真的还是假的、幻的上肯定“真”；再其次在这个本原是直接创造万物还是主宰创造万物上肯定它是“主”、

①③ 《正教真诠·似真》
② 《天方典礼·认识篇》

“原主”；最后是在主是唯一的、独一的还是二主、三主上肯定主是独一的。这样便从宗教唯心主义的立场上完成了对“真主止一”、“确然实有”的证明，而与各家划清了界限。除此而外，从《正教真诠》作者开始还有一个对真主独一的著名论证，这就是从家有长，州有守，府有牧，国有君，推论世界也必然要有一个主宰，因家不能有二长，国不能有二君，所以世界也不能有二主。① 这样，对真主独一的证明从唯心主义角度看无疑是精致得多了。

（3）中文伊斯兰教译著吸收了儒佛道有关思想和概念，进一步解决了安拉独一与德性诸多的矛盾。在伊斯兰哲学史上很早就在真主有无德性的问题上展开了争论，以推理为基础的穆尔太齐赖派承认真主有本体，但否认真主于本体外还有各种德性，而圣训派中的拟人论者则主张以所造物比喻真主，安萨里主张折衷二者，认为德性的殊多和本体的单一并不矛盾，实物中就有与此相类的例子，何况真主是纯粹的精神，他是无所不知、无所不能、无所不在的。但安萨里未作进一步的解释，只是主张依真主的自述而叙述真主，对于真主的德性，不否认、不比喻、不解释。1886年，埃及著名伊斯兰神学家穆罕默德·阿布笃则在安萨里的基础上，对于一部分真主的德性和行为加以解释。中国回族中的穆斯林学者，从明末王岱舆起，就对这种矛盾作进一步解决，如他们用中国儒佛道通用的以一连

① 《天方典礼·认识篇》

串否定冠词去解明无限属性的方法叙述真主，称真主“无所不知”、“无所不活”、“无所不观”、“无所不听”、“无所不能”、“无所不立”或用“无称”谓真主①。按中国文法，往往否定或消极的字眼，反比正面的、肯定的，积极的字眼来得强有力，更使人不必再加思索。老子曾用“道可道，非常道；名可名，非常名”（《道德经》一章）叙述道；孔子用“不学礼，无以立”（《季氏》），叙述礼的无限作用；《大乘起信论》则用“非有相，非无相，非非有相、非非无相、非有无俱相”（光绪甲辰庐陵黄氏刊本P14）叙述真如。所以用这种方法叙述真主比用哲学推理方法叙述真主更能为中国穆斯林所接受。又如，他们用佛家的真如有体、相、用的观点，也把真主说成是有体（真体，也称本然）、用（妙用，也称本分）、为（作为，亦称本为）三品，从而圆滑的解释真主的本体单一与德性诸多的矛盾。更重要的是，中文伊斯兰教译著提出了“三一”概念，即真一、数一、体一这三个概念，就大大推进了对这一矛盾的解决。

“三一说”早就为佛、道、基督教等宗教所采用。如三世佛、一气化三清、三位一体等等。但这些用“三一”来叙述最高神的学说，是与伊斯兰教的一神论相矛盾的，故遭到伊斯兰教正统派的反对。中文伊斯兰教译著的作者们，当然反对用“三一”直接称述他们崇拜的真主的本体，但他们从佛教分真如

① 《正教真诠·自叙》、《正教真诠·似真》。

为体、相、用中悟到虽不能称真主本体为三，但可以分真主为体、用、为三品，而且也可以将这三品的每一品再分为三品，甚至可以用“三一”来改造孟子、邹衍及董仲舒的天人合一学说，这便是真一、数一、体一学说的提出。

按照中文伊斯兰教译著的解释，真一，意为“确实无妄”、“单另之一”，说明真主独一无偶，为天地万物的主宰。数一，意为“一本万殊”，乃“真一之所妙”，为天地万物的种子。体一，即“体认之一”，意为人通过自己认识造化万物的真主。真一、数一、体一三者一方面“三一通义”，“三而一”、“一而三”，另方面又不平行。真一者真而真，数一者真而幻，体一者幻而真。真一为主，数一为仆。中文译著的作者不仅用这三个概念说明了真主的独一，唯心主义地解释了天地万物，伦理道德何以千差万别的原因，而且形成了中国伊斯兰教的“大道”“大觉①”之学《清真大学》，中国伊斯兰教的宗教哲学体系《天方性理》。

当然，这些学者单靠这三个概念是不足以形成“清真大学”或“天方性理”的，这是他们吸收和改造中国宗教、哲学、伦理思想中大量思想资料的结果，也是吸收所称的“西洋之学”的结果，这也就是“通习四教”、“会同东西”。别的不论，就中国的宗教、哲学、伦理思想就给这些学者提供了许多观点和方法。理学的无极太极、阴阳五行、理世象世、格物

① 见北京道德学社经学讲习所编《大学讲义》1938年。

致知；心学的养浩然之气、克己复礼、万物皆备于我，致良知；易学的“近取诸身，远取诸物”（《易系辞》，“乾道成男、坤道成女”，“易有太极，是生两仪”，“困、穷而通”、“巽，称而隐”（《易系辞》），“穷理尽性，以至于命”（《说卦传》）；中庸的“中”；大学的“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”；佛家的“真如缘起”、“三谛圆融”、“三界唯心”，真幻思想；道家的“三元九宫变化分合”、“化合之功，首在全真”（《太乙北极真经》午集、亥集）等等。特别是无极、太极这一对概念，对《清真大学》、《天方性理》作者是至关重要的。他们吸取了朱熹的“总天地万物之理，便是太极”（《语类》卷九四），太极是世界万事万物的根源的观点，去掉了太极是最高的永恒存在的品级，把它降到数一的第三品“代书”，称之为真主本体的余光所“阐发万灵性原纯粹”“之余”（《清真大学》），并利用了周敦颐的“无极而太极”的说法，把二者明确分别开来，赋于无极高于太极的品格，称它为“能有之首端”、“数一”，这样无极则为“天地万物无形之始”，太极便为“天地万物有形之始”。这样一来，既唯心主义的解释了天地万物的产生和千差万别，又避免了朱熹的理一分殊说的矛盾，更重要的是使伊斯兰教所崇拜的真主成为主宰万物而又不直接创造万物的主宰，进一步解决了真主独一与德性殊多的矛盾。

还应该着重指出，三一说并不是限于从本体论上、从宇宙发生论上解决真主独一与德性殊多的矛盾，更重要的是把哲

学、伦理学融化在神学之中，把本体论、认识论与人性论结合起来，从而更进一步解决真主独一与德性殊多的矛盾。《天方典礼·认识篇》有这样两段：

前此乃明辩主宰有无真伪之理，此则导人求主之法，而使知主者有所据也。盖真主之本然，无形色可见，无方位可求，而人欲识之，似乎难也。然而无难也。盖凡天下之物，不出二端；有有形者，有无形者。有形者，以形色见之；无形者，以踪迹推之，天下无不可识之物矣。……

此一节，乃明示真主之实，而俾求主者，有所得也。盖真主之本然，有体也，有用也，有为也。其体隐寂难知，其用微妙难测，其为则依稀可见矣。何者？真宰之本然，隐于用，而见于为也。真主之为，有见于先天者，万物之理是也；有见于后天者，万物之象是也。……见理象不即见真主之作为乎？……见作为不即见真主之妙用乎？……见妙用不几见真主之本然乎？……

由此看来，伊斯兰教的认识论（求主之法）乃是它的本体论的反向，真一通过数一创造了人及万物，又通过体一使人及万物复归于真一，这样，就是唯心主义地回答了本体论与认识论的一致，使哲学融化在神化之中。同时，中文译著作者又区分了性与理，小世界与大世界，称“人为万物之枢”，而人又具有先天性品，通过先天人性的回归逐步与神“安拉”契合，这样又使本体论、认识论、人性论融合在一起。矛盾似乎完满的解决了。

但是，这完全是神学的虚构，我们不妨引马克思、恩格斯的一段话，请读者自己分析。

宗教本身既无本质也无王国。在宗教中，人们把自己的经验世界变成一种只是在思想中的、想象中的本质，这个本质作为某种异物与人们对立着。这决不是又可以用其它概念，用“自我意识”以及诸如此类的胡言乱语来解释的，而是应该用一向存在的生产和交往的方式来解释的。（《论宗教》）

上面评述的是伊斯兰教教义同中国儒家等思想结合对伊斯兰教的意义。下面再说一下对中国封建社会的思想史，特别是中国宗教思想史的意义：

（1）中文译著将伊斯兰教的性理观点同儒家的性理学说结合起来，丰富了儒家性学、理学的内容。

性、理，是宋明理学的两个基本概念。“理”作为一个哲学范畴最先见之韩非，被作为自然界万物的特殊规律与“道”（自然界的总规律）并列。北宋哲学家周敦颐、张载著作中又提到理，但对其解释各不相同。到二程，被做为唯心主义哲学的最高范畴，到朱熹“理”得到了系统化的解释，从而有“宋明理学”之名。“性”，在先秦诸子中，是一个争论最激烈的概念，围绕性的善恶至少有五种不同的说法，即性无善无不善说；可以为善，可以为不善说；有性善有性不善说；性善说；性恶说等。从唯心主义的角度看，孔子的“性相近也，习相远也”，“唯上智与下愚不移”，孟子的“尽心”、“知性”、“知天”，在中国长期的封建社会里有很深的影响。后来董仲舒继

承了《中庸》的“天命之谓性”，《易传》的“穷理尽性以至于命”以及商周以来的传统天命观点，一方面赋予天和一切自然现象以道德属性，另方面提出“天命之谓性”，天有阴阳属性，人也有贪仁两种品质的观点，把人性分为“圣人之性”、“斗筲之性”、“中民之性”三类。唐代韩愈、李翱为了反对佛家的“佛性”说，提出了性三品说，性善情恶“复性”学说，奠定了儒家正统性学的理论基础。周敦颐是被唯心主义性学家认为继董仲舒后挽救了性学的一个很重要的哲学家，他认为宇宙具有道德属性，说“大哉《易》也，性命之源乎”（《通书·诚上》）把性又作为一个基本的哲学范畴引进本体论。张载是一个唯物主义哲学家，在他的哲学中性与天、道、人并列为哲学上的四个基本概念，但由于他哲学的不彻底，在他分人性为“天地之性”与“气质之性”，分知识为“德性之知”与“见闻之知”时，又提出了“圣人尽性”、“尽心则知性知天”（《大心篇》）的唯心主义。这被朱熹称为“有功于圣门，有补于后学”。在此基础上朱熹提出了“在天曰命，在人曰性，在物为理”的观点，并通过其学生蔡沈解释了《尚书·大禹谟》的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的“十六字心传”，区别了人心道心，天理人欲，建立了儒家正统的人性论。

中文译著，继承了宋明理学的性理学说，以伊斯兰教一神论为基础，对性理问题进行了更为彻底、更为详尽的阐发。

首先中文译著把儒家的“性相近也，性相远也”，“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，“天命之谓性，率性之谓

道”完全推进到宗教神学，称“性即圣，性本善也。命即主，习相远也”，“知性知命，认主之道也”（《天方正学·性命发明》），这就解决了理学在何为天、何为命、何为性、何为率问题上的矛盾，用王岱舆的话来说就是说明了性理学说的“源头”。

其次《天方性理》、《正教真诠》、《天方正学》、《清真指南》等书，对性、理两个概念的含义，性理的性质及其关系，性理的品级，怎样尽性穷理复命归真进行了系统的说明，并把这种说明同伊玛尼、明明德、天人合一、前定自由等联系起来。特别是把性、理都分为十四个品级，包括在一个宗教哲学体系中无疑是丰富了“理学”的性理学说。

（2）中文译著的出现，打破了伊斯兰教与儒佛道等意识形态长期隔阂的局面。长期以来，中国伊斯兰教既不与佛道进行思想交锋，也不与儒家进行弁难。所以在长期的封建社会历史中，只有儒佛道三家的互相弁难和互相渗透，而未闻伊斯兰教与这些宗教有什么大的接触(新疆除外)。中文译著出现后，伊斯兰教吸收和改造了儒佛道的东西，也使儒佛道各家从这些译著中开始了解到伊斯兰教的教义和中国伊斯兰教的有关情况。如从《清真指南》所附《海内赠言》中，就可以了解到当时中国伊斯兰教中的一些著名明经(即经师)、教领(即教长)和学者文人。如明经马之骐（江苏）、冯通宇（西安）、李延龄（山东）、古之瓒（广陵）、皇甫经（楚南）、舍起云（关西）、王兴文（济宁）、袁汝琦（金陵）、杨荣业（金台）、马化蛟（金

台）；教领马延瑞（古砀）、杨国柱(燕中)、马体仁(昆明)；学者文人郑世昌（金陵）、刘三傑（上元）、郑之璧(江宁)、蔡鹤鸣（保宁）、杨天虹（广陵）、傈启祐（栋川）、艾延年（昆明）、马绥泰（古梁）等。不仅如此，由于中文译著的出现，结束了中国封建社会思想中儒佛道三家鼎立的局面，加之天主教的有关著述的出现，不能不为中国封建社会思想界提出一个新的课题。中国伊斯兰教之所以是中国特点的伊斯兰教，之所以是中国宗教思想史中一个分支，正是由于出现了用中文写作的伊斯兰教著述，这些著述虽然较之儒佛道书籍出现要晚，但它们的作者以“学通四教”的精神也为伊斯兰教取得了一定的地位。

中文伊斯兰教译著，是在中国封建社会走向衰落时期出现的，它所阐述的是封建地主阶级的意识形态，它所维护的是没落的封建制度。由于作为它的两个主要来源的伊斯兰教正统派教义和儒家正宗，都是封建社会的产物，都是为封建地主阶级服务的意识形态，这就为这两种思想的结合准备了基础。同时，这两种意识形态的唯心主义乃至信仰主义的性质，重视人际关系的伦理学和道德修省的特点，又为这种结合提供了更大的可能。加之它的出现又适应了回族地主阶级的需要和译著者本人长期受儒家等思想的深刻影响，则为这种结合提供了催化剂。所以虽处于从明开始的对回族，对伊斯兰教的怀疑、歧视的环境，中文译著还是出现了相当的一批。但是中文译著既然同儒家正统结合了起来，它就面临着和儒家正宗同样的历史命

运。由于帝国主义的入侵和中国封建王朝的没落，由于中国人民，包括回族劳动人民反帝反封建斗争的开展，中文译著便开始走下坡路。咸同年间由于马复初的努力，译著曾在云南有所复苏，但高潮毕竟已过去了，至到清王朝覆灭。中文译著是适应回族地主阶级的需要而产生的，它归根结蒂也符合中国整个封建地主阶级的利益，所以它得到了回族穆斯林学者和一些汉族官吏、士大夫的称赞。回族穆斯林学者称这些译著使伊斯兰教“千古疑案从兹释然”（金北高《清真释义补辑·玉润堂识》），使伊斯兰教“大昌于世”（《大化总归·马福祥序》），在穆斯林知识界恢复了伊斯兰教“道广、教高、理正”的面目，“有补于儒教”（《大化总归·马开科序》）等等。显然这是大大夸张了这些译著的作用。至于一些士大夫、官吏的称赞，主要基于这些译著对封建统治者有利，诸如可以使回民“共敦礼让，化烽遂之焰为诗书之气”，可以“为朝廷用”，“厥功伟矣”（《四典要会·张石卿序》）。当然也有一些士大夫看到了有的译著的学术价值。如同治年间乔松年为《天方性理》所撰的题记中说：“言心性无异于儒家，言四无及天有九重合于欧罗巴之法，盖精研于程朱之理，又纬以泰西之学，遂能卓然成一家之言。”从这些称赞中，我们看到了一个事实，就是这些译著确实发生了一定的影响。

但是，这些译著的出现，既不是一帆风顺更不是一片歌声。除个别作者（如马复初）之外，绝大多数译著者都是在很困难的条件下著译，“生无同志，业无同事，即族属亲友，且

以予不治生产为不祥”，得“自立稿自清，自修自润”（《天方至圣实录·著者述》），“有德而无权，有学而无势，虽著作不下数百卷”，“见忌而不敢传者有之；因资费不足而不能传者有之”（《大化总归·马开科序》），因著述而被视为“迂腐疏狂”者有之，“心志之苦，筋骨之劳，可谓至矣。”（《天方至圣实录·著者述》）而且不少译著的作者以“不得已而作来表示自己的苦衷”。撰写者难，刊刻者亦难。刘智著译数百卷，到乾隆四十三年（1778），即作者逝世约四十年之后，刊刻的仅性理，典礼几种，袁国祚的祖父袁懋昭，父亲袁宗岱欲将《天方至圣实录》刊刻，惜有志未果。袁国祚承祖父之遗志，将至圣录刊刻成功，但很快为此而蒙受了乾隆四十七年回教文字狱的折磨。由此可见中文著述并未引起整个回族地主阶级的重视，更谈不上支持，尽管它所作的是有利于他们的事业。至于在回族的穆斯林中间，中文译著也仅在一些知识分子中传播，因为这些书按著者的意图“非为不知文者作也，盖不知文者，经师遵经训之，无须是书，而须是书者，必通习三教。”（《天方典礼例言》）这就大大限制了它的发展。而这时，回族穆斯林中的阶级分化更为严重，大批的穆斯林日益贫困化，走投无路，不得不起来反抗。同时封建王朝也加重了对回族的民族压迫。在这种情况下，一些所谓“异端”教派又得到发展。这一切对正统派伊斯兰教真是“大患临门”，他们的译著就更没有传播的条件和市场了。况且整个思想界已从理学转向了汉学，与宋明理学有密切关系的中文译著活动就不可能不

衰落下去了。

应该指出，中文伊斯兰教译著不仅从意识形态上看是封建主义的，从哲学体系上看是唯心主义的，而且它也是信仰主义的，这就需要我们格外要注意有一个正确的观点。还应该指出，中文译著中存在着大量神秘主义的内容和封建糟粕，其中还有不少历史事实上的错误，更不可无分析的作为史料。然而，不管怎样，中文伊斯兰教译著活动毕竟是回族穆斯林学者的一次启蒙活动，中文伊斯兰教译著毕竟是伊斯兰教一神论同中国儒佛道思想的一次交流，毕竟是中外思想文化的一次交流，毕竟促进了回汉两族的相互了解，毕竟有利于中华民族思想和文化的统一。历史前进了，时代不同了，以王岱舆、马注、刘智、马复初为代表的中文译著活动已成为历史的过去，但作为译著活动果实的中文伊斯兰教译著仍摆在我们面前，需要我们用正确的观点进行必要的研究，本文所作的只能是初步的介绍和评述，不妥之处，请加以指正。

刘智与《天方典礼》

冯增烈

刘智是清初中国伊斯兰教著名的学者，字介廉，“以平日学力之所得者”自号一斋，大约在康熙初年生于金陵下关的一个伊斯兰教气息很浓厚的家庭，从小受到父亲刘三杰的很好教养。据他的朋友杨斐蒸说，刘氏“天才俊朗，逸思雕华，幼习天方之经，长攻儒者之学，既而旁搜博采，二氏、欧罗巴之文靡不悉心殚究。键户清凉山中，十年寒暑，缃阅既多，著作益富”。①由于刘氏的天赋和功力，大约在康熙43年即1704年他40岁左右的时候②，便首先完成了《天方性理》一书，共五卷。此书有本经，有仿周敦颐法作的图说，是一本专论天人性命的著作。过了两年，他又写成了《天方典礼择要解》，共二十卷，二十八篇，是专门谈论伊斯兰教礼法的。刘氏的最后巨著是《天方至圣实录》二十卷，采用纲目体按年编次，从康熙61年（1721）到雍正2年（1724），只花了三年的时间便写成了。除此以外，他还有《五功释义》63章以及《天方三字经》、

① 《典礼·杨斐蒸序》。

② 据《性理·袁次琦序》大致推算。

《天方字母解义》与《五更月偈》等小册和诗文。刘氏自称所著数百卷，但实际上行世的只有上述大约50卷罢了。

刘智是一个既有天赋又好学酷究的人。他写《典礼》时，参考的阿拉伯、波斯文经典达45大部，包括了《古兰经》、经注、圣训、道学、教法以及天文、历算、地理、语法等等；而在中国文化方面，“自经史、稗官、天官、律数以及二氏之书靡不搜览，而又能折衷于六经，研辨于性理大全，深得儒者精微之旨。”①因此，刘氏在儒、伊学说交融和伊斯兰教与中国内地特点相结合的方面便作出了他独特的贡献，具有深远的影响。所以，对刘智的研究便成为中国伊斯兰教研究的一个有意义的课题了。本文所述，仅只笔者一隅之见，愿意提请有关专家给以指正。

一 刘智其人

如果说，“应运而生”的“运”是指某些必要的条件的话，那么，刘智的“应运而生”和他的成就便有着他在主客观上的许多条件。

第一，是伊斯兰教在回族中发展的历史条件。伊斯兰教自唐初传入中国，到刘智的时候已经整整十个世纪了。在这漫长的一千年之中，伊斯兰教曾经表现出某些在中国的演化和其发

① 景日昣：《一斋书序》。

展上的起伏。特别是十四世纪以来，由于回族的形成和发展，信仰伊斯兰教的人数增多了，它的宗教势力和影响也扩大了。但是另一方面，因为“庸常”教徒的大量存在，伊斯兰教在质量上却表现为某些衰微。所谓“庸常”，按照刘智的解释就是“信主止一而从圣人之教者，其于教礼之义旨趣味则未识也。”①关于这种情况，定成隆的陈述最为清楚。他说：“吾教由来尚矣，要皆习无不察，故服习其间者止知我为教中人，至教之所以为教，究懵懵焉而莫得其指归。即娴熟经典，亦不过记述讽诵而已。间有稍通教律，时亦讲论，又多曲为臆说，骇人听闻。”②类似这种情况，到了明代中叶就为更加严重，以致连传教或主持教务的人在数量和质量上也都出现了所谓“经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自”③等问题。为了挽救这些危机，在当时伊斯兰教中心之一的陕西，便由著名的学者和教育家胡登洲倡兴起“经堂教育”；在另一中心的甘肃河州地区，略后也出现了“苏菲”派的一些“门宦”取代了中国历史上正统的“格迪木”教派；而在汉文化比较高的江南和云南地区，则陆续有王岱舆、张中、伍遵契和马注等人的译述活动。王氏等人的著作被称为“汉克塔卜”即汉文经典。这些译述活动的目的不仅在于匡正上述的宗教衰微，而且对于对伊斯兰教有误解或不明的教外人来说，也起到了一种解释和宣传的作用。例

① 《典礼》卷一《原教篇》。
② 《典礼·定成隆跋》。
③ 见拙文《〈建修胡太师祖佳城记〉碑叙》。

如，1707年礼部尚书王泽弘在阅读《天方性理》时，便不得不发出“有是哉？天方之知性固如是哉！”的惊叹。次年，兵部侍郎鹿祐在读了《天方典礼》以后也说：“礼经一书，殆可与六经并著天壤矣。”这虽然是一些礼节性的序言，但在汉民知识分子中所起到的宣传作用却是可以肯定的。因此，刘氏的译著实践正和王岱舆等人相同，是适应了伊斯兰教当时既发展又衰微的形势，对内起到了一种振兴宗教的作用，对外也起到了一种阐明和宣传的作用。

第二，是刘氏所处的社会环境与家庭环境。明清之际，除了上述的王、张、伍、马等人以外，在内地南北，也还有一些“渊源实学，道脉真传”的伊斯兰教学者，如“秦之李秉旭，楚之马明龙，鲁之常永华、李延龄，吴之马君实、马之骐、马承益，粤之皇甫经，中山之舍起云，燕之马化蛟”① 等等；其中有的人还精通汉文，也有一些译著。刘智的父亲刘三杰更是一位热衷于伊斯兰教研究的人。他曾经写过一本《清真教说》，并且喜欢同一些伊斯兰教学者交游。明清之际的南京，是一个伊斯兰教学者荟萃的地方。王岱舆、伍氏兄弟和刘智的老师袁汝琦等都是金陵人。张中虽然籍贯苏州，但也曾跟从印度伊斯兰教学者阿世格在南京求学。至于马注，当他在康熙23年即1684年游历南京的时候，更是同刘三杰日夕相处，并将他的名著《清真指南》交由三杰校订。三杰除了校订以外，还为《指

① 马注：《御览清真指南》卷一，马质朴《指南叙》。

南》给马注题了一首七律："二十余年海上游，上方烟雾掌中收。闲探日月囊中物，笑指乾坤水上沤。天国已闻传妙偈，人间何羡有千秋。南针不向迷人指，愧杀无缘空白头。"① 从以上情况可以看出，刘智就是处在这样一个社会环境与家庭环境之中，承袭着先辈的宗教学术遗产，不断地接受着周围的宗教熏陶与激励，而且他的父亲教诲很严，寄望很殷，所以才成就了刘智的事业。

第三，是他本人的个人条件。刘智自序《天方性理》说："智也，固学天方之学者也。然私窃自谓：'不尽窥经史，旁搜百氏，则天方之学犹止行乎一隅而非天下之公学也。'智少从先君子汉英公趋庭问学，即好泛览群书。而先君子深于天人性命之旨，亦尝以己所默喻者示诸同人。居，尝抚膺而叹曰：'天方之经，析理甚精，但恨未能汉译之俾其广昭于斯土也。'是先君子启智以从事于斯也。因深探力索，以求通天方之经而未敢自是也。无何，先君子逝，智寻览遗经，揩摩手泽，辄泫然以悲，益复自奋。于是谢绝人事，不惜倾囊购百家书而读之。复及此蕊莲藏，僻居于山林间者盖十年焉。"他的老师袁汝琦也说他"三家无是学，千古鲜是人。居喜僻交寡俦，故都邑不闻其人，乡里不知其学，戚友皆不识其所作做。至于家庭骨肉，厌其不治生产，且以为不祥。而介廉弗愠亦弗顾，澹如也，亹亹也。"② 1934年，陈经畬同志在《重刊天方典

① 《指南》卷一，《附：海内赠言》。
② 《性理·袁汝琦序》。

礼序》中也说："上元刘介廉先生，邃于汉学，复精研回文，兼通西洋文字。尝慕司马迁之为人，游历名山大川，北走齐鲁燕赵，西入秦陇，南下武林，至会稽，录岣嶁碑，再登天童及大嵩珠山，观海而还，由是学益大进。晚岁结庐金陵清凉山麓扫叶楼，闭户著书，凡数百卷。其先刊行者为《天方性理》五卷，《天方典礼》二十卷。乾隆中，诏开四库，采访天下古今遗书，而《典礼》遂于乾隆四十七年进呈，得收入存目中。《提要》称其'习儒书，援经义，文颇雅澹'，信矣。"我们读刘氏的《典礼》，"有正文，有解，有大注，有小注，有实义，有广义，有考证，有集览，有问答，有附注。集览考证多儒者之语，余皆天方各经传中采辑而成。"① 可见其学问是非常渊博的。刘氏的文字也如行云流水，含英咀华，酣畅雅丽。从以上翔实的记载和前文刘氏同辈人的介绍结合他的著述，我们便不难看到刘氏确实是一位很有禀赋并且从小就深研嗜学的人，也是一位潜心于学术与事业的人。在这一点上，作为一位中国伊斯兰教的杰出学者，他同一切于功业有成就的人是有着共同之点的。"刘子亦今古一奇人也哉"②，庶几近乎对他的评定。

第四，是当时的政治、经济形势和地域条件。经过明末的农民大起义，清人入关，出现了满族统治者对中国的统治，也出现了较大规模的民族矛盾。刘智生活的时代正是康熙朝所谓

① 《典礼·例言》。
② 《性理·天方性理图说序》。

"文治武功"的时代，清统治者一方面用兵各地，大肆镇压汉族及其他少数民族的反清斗争，同时又大兴文字狱，摧毁知识分子的反抗。但另一方面，却又积极恢复农业生产，整顿商业，开"博学鸿词"以笼络上层知识分子。清政府的后一条措施使经过动乱破坏的中国社会开始出现稳定和繁荣。刘智的故乡南京的公私纺织业在当时是相当发达的，圣祖玄烨的几度巡幸也给这里增加了"光彩"。到了刘智晚年，据陈作霖《凤麓小志》和李斗的《扬州画舫录》描述，南京和扬州的市场已经十分繁华，而这两地却正是回民聚居的地方。在这样"文治武功"的背景下，清政府还大力提倡宋明理学，以程、朱为正统，斥陆、王为杂流，一时之间所谓"理学名臣"辈出，为清统治者提供了思想统治的方便。尽管理学名家如黄宗羲、顾炎武、王夫之等采取了相反的态度，以其爱国主义和民主思想为人所称颂，但是"顺从理学"仍然为统治者所推崇。于是，在伊斯兰教的学术领域内也就"应运"而产生了马注和刘智这些人物。因为作为回族聚居地区的云南和江南，同回族聚居的中原和西北相比较，文化一向是发达的，汉文化的影响也较为深广。因此，从伊斯兰教的角度一般来说，这就是为什么"汉克塔卜"在云南、江南盛行，而"经堂教育"和"门宦"却产生在陕西与河州的原因。马注是一位杰出的伊斯兰教学者，然而令人遗憾的是马氏同黄、顾、王三氏不同。他们都是抵抗异民族征服的人，但前三人抗清失败，却终身拒绝清政府的征辟，而马氏则在完成其宗教著述以后，竟然进呈玄烨，后世也以《御览清

真指南》相标榜，据说是也另有原因。乾隆修《四库全书》，其目的原在于排斥“异端”，要求“各省已经进到之书，见交四库全书处（馆）检查，如有关碍者，即行撤出销毁。”① 由此可见，他们需要的则是对于他们统治有用的东西。而刘智《天方典礼》的被存目，也正说明刘氏的宗教译著在客观上是符合统治者的要求的。因此，康熙年间的政治、经济形势，统治者对理学的提倡和刘智作为江南文化区的回民，这又是刘氏其所以“应运而生”的另一个条件。

综上所述，我们可以看到，刘智作为一个身处江南文化较高地区的回民，在周围环境及其家庭伊斯兰教气氛的熏陶下，禀其天赋和功力，投身于挽救、阐扬和宣传伊斯兰教的译述活动，因而也就为中国伊斯兰教作出了他应有的贡献。但是，宗教毕竟是宗教，宗教毕竟是阶级社会的意识形态，刘氏的译述活动也毕竟难以离开当时社会的经济、政治条件。因此，他的事业便不能不附丽于清政府在思想上统治人民的政策，从而在客观上也正适应了统治阶级的要求。这就是产生刘智的主客观历史条件，也是刘智对中国伊斯兰教和回民影响的一览。

二 《天方典礼》其书

《天方典礼》一书，据刘智的《自序》说：“愚承先君子志，译天方礼法之书讫。览者曰：‘卷目浩繁。读者病之。盍

① 王先谦：《东华录》乾隆卷八〇。

择其要以便初读者?'因于全书中择其最关于民生日常者汇为一帙，曰《典礼择要》。览者曰：'简矣，第恐初学有所不解也。'因复于择要中撮其初学之所当晓者分节而解之。或引全书之所有，或旁搜他书之所载，要皆天方之学也。"由此可见，《天方典礼》即是《天方典礼择要解》的简称，或者说，它的本文叫做《天方典礼》。该书共有二十卷，连同卷七、卷十至卷十五以及附录《归正仪解》一篇，共计二十八篇。其中卷一至卷四为《原教》、《真宰》、《认识》、《谛言》，卷五到卷八讲《五功》，卷九为《禋礼》，卷十至卷十三讲《五典》（人伦），卷十四至卷十七讲《民常》（日用），卷十八至卷二十为《聚礼》、《婚姻之礼》和《丧葬之制》。全书条理分明，语言流畅，洋洋数万言，可以说是刘氏译著的代表作。现在，就让我们撮其要者来分析一下刘氏这部译著的几个特点。

第一，是刘氏的译述特点。我们说《典礼》是一部译著，就因为它是从前述45部包括《古兰经》、圣训、教法、道学（理学）以及自然科学的大经中译出来的，即所谓"皆天方各经传中采辑而成。"这也就是说，刘氏对这些经典经过一番选择、咀嚼和消化的工夫，然后用他自己的体例和自己的语言加以编纂阐述的。拿他自己的话来说，就是"始著立教之原，中述为教之事，天道五功、人伦五典、穷理尽性之学、修齐治平之训以及日用寻常居处服食之类，皆略述大概，而以婚姻、丧葬终焉。"这样看来，他的此书既不同于王岱舆的《清真大学》和《正教真诠》，是讲宗教哲学和修道功夫的；同时也不同于

伍遵契的《归真要道》，纯粹是《米尔萨德》一经的翻译。刘智显而易见是受到了张中《归真总义》与《四篇要道》的启发，甚至说受到《清真指南》的直接影响；然而却又不同于马注的纯粹阐明。刘氏是既“阐”而又有“发”的。所谓“发”，就是“多儒者之语。”刘氏作为一个伊斯兰教学者，他的汉学功夫达到了令人钦敬的高度。他的此书是以伊斯兰教教义为经，以儒家学说为纬，精编巧织，甚至在结构上也是以儒学的纲常名教为纲的。因此，我们可以说，刘氏的此著有他独到的目的，独到的编次和独到的论述。从某种意义上讲，与其说它是一部《天方典礼》，毋宁说它是一部揉合了伊斯兰教原理和儒家学说的伦理学著作。

第二，是他的推理方法。《典礼》二至四卷是讲伊斯兰教哲学的，具体的说，也就是谈《开俩木》即认主学。按照伊斯兰教哲学的说法，安拉乃是一个“前无始，后无终，大无外，细无内，无形似，无方所，无遐迩，无对待”① 的“独一无相”的“妙体”。当然这种“妙体”的说法从《拜亚尼》即逻辑修辞学的严格观点来说，还只能是一种比喻而不能理解为实质，所以《古兰经》中把已经人格化了的安拉仍然作为是一种比喻。这样来看，伊斯兰教的安拉便似乎象黑格尔所说的那个“绝对理念”。然而它又不是一个“绝对理念”，而是一个超乎一切的总的大自然的规律。因为只有这样理解，安拉才能

① 《典礼》卷二《真宰篇》。以下引文同。

"主万物而不化，莫非其化。妙万迹而无迹，孰非其迹"，安拉才是"至知也，至能也，至全也，至善也。"那么，人们又如何证明安拉的存在呢？黑格尔说得好："因为理念本身还是抽象的，未受定性的，所以不能由它本身产生出一种适合的表现方式，而是要在它本身以外的自然界事物和人类事迹中去找它的表现方式。"① 刘智正好是运用这种方法去论证安拉的存在的。刘氏可能不会知道迪卡尔那个著名的"我思，故我在"的原理。但他的论证却反映了一个近似的原理，可以说成是"万物在，故安拉在。"刘智说："今夫见草木之偃仰而知有风，睹绿翠之萌动而知有春，视己身之灵明而知有性，参天地之造化而知有主，必然之理也。"② 就这样，刘氏便同迪卡尔和黑格尔采用了同一哲学命题，以形式逻辑的方法而论证了安拉的存在。150多年以后，叙利亚人爱勒吉斯尔的《回教真相》③虽然以现代科学相标榜，然而他的论证方法和刘氏相比，却是差得很远了。

第三，是儒家伦理观的揉合。前文已经提到，《典礼》是一部以伊斯兰教教义为经、以儒家学说为纬的伦理学著作。因为从它的体例、篇幅和具体内容来说，《典礼》本身就给我们提供了这样一个结论。那么，这种结论有没有它的表现呢？如前所述，刘智是一个精研儒家典籍的人，又是处在一个中国

① 黑格尔：《美学》第二卷，《象征性艺术·序论》，朱光潜译，商务本4—5页。

② 《典礼》卷三，《认识篇》。

③ 见马坚译《回教真象》1951年修订本。

经历了大动乱以后的社会。“扬州十日”曾经发生在回民聚居的地区。《红楼梦》中真实社会相的部分来源也是发生在刘智的故乡。于是，就在这样一个主客观条件下，作为一个悲天悯人的宗教家，即使刘氏深居在清凉山之中，但这些社会弊病却不能不激起他疗救的意愿。同时，当刘氏表述他的这一意愿时，他的汉学素养便会很自然地使他要用儒家的语言来说：“人无礼何以为人，是礼之关于人者深矣，切矣。”其实，这句话可以说是伊斯兰教伦理观念的诠释。因为《古兰经》就说：“你应当借真主赏赐你的财富而营谋后世的住宅，你不要忘却你在今世的定分。你当以善待人，像真主以善待你一样，你不要在地方上摆弄是非，真主确是不爱摆弄是非者。”①又如，刘氏在《典礼》卷十的《总纲》里又说：“夫妇为人道之首也。有夫妇而后有上下，在家为父子，在国为君臣；有上下而后有比肩，同出为兄弟，别氏为朋友。人伦之要，五功备矣。”显而易见，这样的议论结合他的注解用语，却正好是伊斯兰教伦理观的儒家化。因为伊斯兰教的伦理学还没有发展到“五伦”这样具体而完备的程度。刘氏在谈到《子道》的时候又写道：“亲在不远游，不从征，不履危，不涉海，不以无事而临大川，不因财利而轻去其家国。”这难道不是儒家“父母在，不远游，游必有方”的具体化吗？然而，“不从征”的说教却未必符合伊斯兰教参加“圣战”的要求。人所共知，儒家的政

① 马坚译《古兰经》二十八章七十七节。

治哲学是建立在一个“仁”字上，所以孟子到处游说，大谈其“仁政”。刘智也同样从这点出发，在《典礼》卷十二的《君道》里大加发挥说：“君尽其为君以仁。其道十：一曰体主，二曰法圣，三曰敬贤学，四曰亲百姓，五曰广仁惠，六曰正法度，七曰烛奸，八曰从谏，九曰省己私，十曰时察民患。”接着，刘氏引用《古兰经》与圣训等来教育统治者，这难道不是儒家“致君尧舜上”的心理吗？不特如此，他谈到《臣道》时又说：“体君心，则上不忧。恤民隐，则下不困。察社稷之安危以安其内，审敌人之动静以防其外。人臣全此数者，亦可以尽其为人臣矣。”看来，儒家君君臣臣的等级观念、忠君观念和亲民观念等，都由刘氏的揉合而渗入到伊斯兰教的伦理学中去。象这样的说教与“身体发肤，不敢毁伤，因其为父母遗体也”、“居近仁，处执义，非其邻不宅”等等儒家伦理与语言，在《典礼》中是大量存在的。由此可见，刘氏在伊斯兰教伦理学方面，无疑使它深刻地与儒家观念揉合了。

第四，是教法学上的原则性和灵活性。上文曾经谈到了伊斯兰教的衰微。这种衰微的情况之一就是伊斯兰教在某些方面表现出中国内地式的演化①，这是人所共见的。例如，早在1936年就有人指出：“西北各省之回教徒，多遵陆路赴麦加行朝觐礼。此时东西之回教，已隔绝千年。西方阿拉伯等国之回教，于此千年中，已有许多变化。东方之中国回教，虽谓遵古

① 参见拙文《从陕西“格迪木”教派的某些表现试论伊斯兰教在中国的演化》。

未变，亦难免为习尚所牵，自为风气之处。中国回教徒之赴圣地朝觐者，见回教发源地之阿拉伯，在宗教之行为及仪式上，与中国回教多有相异之处。”①这里所谓的“相异之处”，包括宗教内部教派的相异，也包括中国内地式演化的相异。那么，刘智在这个问题上是如何看待的呢？应该说，刘智是在宗教原则的前提下，显示着他的某些灵活性。例如在饮食方面，以前有些阿訇宣讲是禁止吃一切海味的，蝗虫在习惯上更没有人去吃。但是，刘智却在《饮食上》中断定：“兔食之可，鱼食之常，蠡食之变，利于大歉。”又如在婚姻习俗方面，有很多繁文缛节是不符合伊斯兰教规定的，而他又断为“俗礼也，揆之时宜，似亦无碍，姑从之。”至于丧葬上的不宜嚎啕大哭，他在时间上则有所限制。有些人为亡者穿白戴孝，在亡者埋葬以后大做其“七，三，五”和“月斋”纪念日，刘氏却又从正面阐明“以礼易服，服色青黔”、“祀于葬之日，既葬之七日、四十日、百日、周年、三年及生殁之辰。”对于出殡时的大抬其柩，“提炉前行，在路焚香，或用香花铺放柩面”的陋习，他的态度则是中庸的。一方面他说“用提炉香花，原为辟秽恶，非欲壮观瞻也”；另一方面他又说：“更有用鼓乐、女色、灵轿、回灵各事，殊属外道矣。”由此可见，刘氏在对待伊斯兰教在中国内地的演化上，态度上是灵活的。但是，作为一个宗教家，他仍然坚持伊斯兰教的原则。例如卷十八《聚礼篇》的陈

① 杨德元：《中国回教新旧教派争之今昔》，载《晨熹》1936年二卷十一期。

述，虽则有些事如“是日也，王免朝，官谢政，士民解业”在中国是行不通的，但他照旧作为聚礼的一个条件写了进去。特别是饮酒，有些穆斯林是不以为禁的，然而刘氏却严厉地说：“圣人不欲人因口腹而乱大事，是以痛切禁之。”又如《后编·归正仪解》谈到“戒音乐”时，刘氏写道：“音乐所以和性情、熔习俗，古圣人制之，本以为教也。然今之乐非古之乐矣。古人用之所以节性，今人用之所以恣情。既不能归人于善，反足导人于靡，故吾教圣人一切禁之不复用。”凡此种种，又表现了他坚定的宗教原则。

第五，是刘氏的宗教偏见和《典礼》一书的封建糟粕。作为阶级社会的意识形态，一切宗教最终必然要反映统治者的意志。同时，为了捍卫本宗教的纯洁和表现其自以为是，这就又必然会造成宗教的门户之见和排他性。《天方典礼》既然有着它产生的时代的、政治的与宗教的背景，既然是一部伊、儒交融的阶级社会的伦理学著作，同时从刘氏的译述目的来看，这便都决定了它所应有的封建糟粕。而刘氏的伊斯兰教学者的身分，就又不能不使他同样地表现出自己的宗教偏见来。于是，这样的例证在《天方典礼》里便触处皆是。例如，他不仅从理论上批判佛、老，非议异教，而且从行动上还提出“非我族类，必有表记。凡我中域，不容欧若堂，不容祝虎院、不容佛室、道观，以不眩乱于吾民。”① 在《冠服篇》中，刘氏又要

① 《典礼》卷十四《居处》。欧若堂即天主堂，祝虎院即祝乎德寺，指的是犹太教堂。

求“服有常制，制有常级”。他在指明“王主金绣，冠冕旒”、“百官，银素，以职异制”以后，竟然规定“民，素布，狭其袂”，从而旗帜鲜明地维护着森严的封建等级制。他还在伊斯兰教婚姻制度的基础上，又为之增加了许多中国封建式的繁文缛节，例如“纳定”、“纳聘”等等，至今还造成严重的影响。在丧葬制度上，刘氏甚至不顾中国穆斯林用“义棺”的良好习惯，要求“富足有力之家”治棺，“棺如椁”。因为不这样就不算“孝亲”，就不能“男妇有别”。他还把“服制三年”的儒家丧制强加给中国穆斯林。凡此种种，未必是伊斯兰教所固有的制度，然而他却从此强化了中国伊斯兰教的封建性，进一步促进了伊斯兰教在中国内地的演化。因此，综观全书，由于诸如此类的东西满篇皆是，即使它也“命人干好，止人行歹”，但是它帮助清统治阶级以至国民党反动派钳制回民的思想，干涉回民的生活自由，给回民加上一层封建的桎梏，却是完全可以肯定的。

最后，附带还可以看到，由于《典礼》一书既宣传伊斯兰教的教义，又符合儒家的说教，即所谓“虽载在天方之书，而不异乎儒者之典”，因此它便完全适应着统治者的要求。所以《典礼》一出，首先就得到统治阶级的赞赏。鹿祐说它“其伦理纲常犹然君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友也；其修齐诚正犹然孝弟忠信礼义廉节也；其昭事上帝有所谓念、礼、斋、课、朝五者，亦犹然顾諟明命、存心养性以事天也。夫然后知清真一教不偏不倚，直与中国圣人之教理同道合而非异端曲说所可同

语者。”① 同时，由于《典礼》一书又是阐发伊斯兰教教义的，因此二百年来，它在回民中甚为流行，不胫而走。穆斯林知识分子把它当作“汉克塔卜”阅读，有的经堂教育把它作为主要的参考教材，历代各地的回民集款捐刻，以致出现诸如上海、镇江、广州、昆明、成都、西安、太原、北平、青岛等不同版本，广为流传。因为它的论述又符合“格迪木”教派的观点，或者说，它总结了老教一千年来在中国内地的宗教实践，所以“格迪木”教派视它为圭臬，甚至有人秘藏而不随便借给外人阅读，为的是怕将“介廉老人家”的教义歪曲。此外，甘肃西道堂门宦也宣称他们不同于其他门宦，因为其他门宦都是从阿拉伯传来的，只有他们是中国土生土长的，原因就在于“清末洮州马启西氏，世居旧城西凤山下，幼读儒书游泮，长而博览群家，独善金陵介廉氏之学，绝意于仕进。光绪二十八年，建清真西道堂于其故里，以演述刘氏学说，阐扬回教教义为宗旨。自任教主，主持全堂事业。”② 由此可见，刘智《天方典礼》一书的影响，在各方面都是非常深广的。

《天方典礼》是刘智宗教译述的代表作，它同刘氏的《天方性理》和《天方至圣实录》构成了刘氏的一套完整的宗教学术思想体系。研究刘氏的这些译著，对于今天具有唯物主义世

① 鹿柘：《天方礼经序》。

② 《西道堂——新社会的模型》，载《西北世纪》1949年4卷8期。

界观和社会主义伦理道德的回民来说，当然没有什么意义。人们再也没有必要从中世纪的思想里寻求他们的人生出路。然而，作为一种历史现象，作为在回族和中国伊斯兰教的历史上曾经存在并有其深远影响的著述，我们却有必要去研究它。特别是，中国内地伊斯兰教的发展到明清之际，出现了一个巨大的转折，这从刘智及其前辈作家的著作里是可以看到的。但就刘氏来说，他的译述在一定程度上却又反映着伊斯兰教在中国内地的某些演化。研究中国的伊斯兰教，尤其是中国内地依附于回族而存在的伊斯兰教，我们就不能不注意到它的某些回族化的特征，而刘氏的著作却正好为我们提供了这方面的资料。所以，笔者个人认为，研究刘智及其译著的主要价值也就在这里。至于在他的著作里所反映的中阿文化交流、世界伊斯兰教的历史资料、回族的历史活动和风俗习惯，乃至阿、波文经典在中国的流行书目等等，则又是次焉者的东西了。

杨增新和新疆伊斯兰教

陈慧生

(一)

在近代新疆，伊斯兰教依然是全疆的主要宗教，其信徒遍布于全疆，约占人口的三分之二以上。在杨增新统治新疆时期，全疆十几个民族中，就有维吾尔、哈萨克、回、柯尔克孜、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔等七个民族信仰伊斯兰教。民族和宗教本来是两个不同范畴。但在新疆，多数民族信仰伊斯兰教，所以不论任何人，只要他一旦接触到伊斯兰教的问题，就必然和民族问题发生关系。因此，伊斯兰教和民族问题是密切联系在一起的，截然分开是不可能的。在当时，伊斯兰教不但影响到这些民族的政治、经济和文化，而且它的教规和教义，也深深地渗透在这些民族的生产、买卖、债务、纠纷、家庭、婚丧、饮食、起居、礼仪等等生活习俗方面；甚至教民生儿育女，也要请阿訇命名，如果其名能够和宗教经典相联系，“则举家相庆”。① 所以，伊

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

斯兰教的信徒从思想到行动，都要以《古兰经》、《圣训》为其准则，承担种种宗教义务，为其教规教义所支配。到西北考察过的林竑，对此是深有感触的。他说："宗教种族问题，为新疆各种问题之最重大者。"①因此，如何对待伊斯兰教的问题，乃是杨增新一到新疆就遇到的一个首要问题。

杨增新是一九〇七年（清光绪三十三年）来新疆的。当他在甘肃任职时，就和信奉伊斯兰教的回族打过交道，来新疆后，和伊斯兰教的接触就更为频繁了，因而在伊斯兰教的教规、教义、教派等等问题上，他还是略知一二的。对此，杨增新也经常引以为豪。他不止一次地说过："本省长于回教内容研究已数十年，为维持地方起见，不得不加以慎重。"②又说："本省长服官甘新两省已数十年，于甘肃回教门户之源流，深明大略。"③在他的《补过斋文牍》里，有不少公文函件涉及到伊斯兰教的问题。这一事实说明，杨增新是把伊斯兰教作为一个很重要的问题予以看待的。因为在新疆，信仰伊斯兰教的民族占绝对多数，对于这一点，杨是十分清楚的。他为了在新疆能够长期统治下去，不能不把伊斯兰教的问题作为他制定反动政策时需要考虑的一个重要内容。

辛亥革命以后，杨增新继袁大化之后担任了新疆的都督。在杨统治新疆的十七年当中，职称虽有更迭，但新疆最高行政长官的身份依然未变。在他执政的整个时期，对于信奉伊斯

① 林竑：《西北丛编》，第二七〇页。
②③ 杨增新：《补过斋文牍续编》，卷一三。

兰教的民族基本上采取了“抚绥”政策。他认为，新疆信仰伊斯兰教的民族的“向背”，关键在于能否“以服其心紓其力”①的问题。所以，“善为抚驭”新疆信奉伊斯兰教的各个民族，也就成了杨增新统治新疆的一项重要政策了。

在当时，杨增新所以采取“抚绥”政策而不敢施行高压手段，根本出发点是为了使其军阀政权保持稳定。如果单纯地采取高压手段，那就会激化社会矛盾，很可能由此导致信奉伊斯兰教的民族的不满和反对，从而影响到军阀政权的巩固和统治秩序的稳定。作为富有统治经验的杨增新，当然不会采取这种愚蠢的作法。根据《补过斋文牍》的记载，他采取“抚绥”政策是从以下两种情况出发的：

第一种情况，杨深怕过分“压制”新疆伊斯兰教信徒，会引起中亚一带教民的反对。因为宗教的关系，新疆人民和中亚一带的人民有着密切的联系和往来，这种历史形成的关系，使杨增新产生了一个疑虑。他认为，如果采取“压制主义”而不实行“抚绥”政策，就会促使新疆和中亚“连(联)合为一”，共同反抗他的统治。在杨增新看来，新疆和中亚“宗教同，人种同”，都属于“大一回教范围”。这种“地理、人种、宗教上之连带关系，从开放主义入手，其祸尚迟而缓；从压制主义着手，其祸更速而烈。”②就是说，如果不采取“抚绥”政策而使用“压制主义”手段，那就会招致新疆伊斯兰教信徒和中亚

① 杨增新：《补过斋文牍续编》，卷一三。
② 杨增新：《补过斋文牍三编》，卷二。

一带伊斯兰教信徒的联合反对。会不会出现这种情况，暂且不去论及，但杨增新确是有这样一个顾虑的。

第二种情况，杨深怕采取过分“压制”，会遭到新疆多数民族人民的反对。当时，信奉伊斯兰教的民族占新疆总人口的绝大多数，这一情况，不能不使杨增新有所顾忌。他认为，如果“欲以兵力压制缠回（这是杨对维吾尔等民族的蔑称、下同），吾恐压力愈重，其反抗力亦愈大矣。”因为杨知道：“新疆汉人不过百分之一，若不取得九十九分蒙、哈、回缠之人心，而欲一分之汉人压制九十九分之民族，我知其必败也。”① 这倒是他的肺腑之言！所以，他在新疆建立庞大的“回队”，就是为了不使以百分之一的汉族“压制”百分之九十九的民族，而是用本民族“羁縻”本民族，用伊斯兰教“牵制”伊斯兰教。杨认为不这样做，就会遇到强大的反抗，使他的军阀统治不能获得稳定和巩固，从而面临着失败的危险。他供称：“惟望对于缠民加意抚绥，不使生心外向，急则治标之法在此，缓则治本之法亦在此。”②又称：“万一该回族（是泛指维吾尔等民族）被人煽动，不独非新疆之文武所能维持，亦断非今日四分五裂之政府（指北洋军阀政府）所能维持。”③

这就是杨增新采用“抚绥”政策的主要依据。

但必须指出，杨增新施行“抚绥”政策，并不是完全不要

①② 杨增新：《补过斋文牍三编》，卷二。
③ 杨增新：《补过斋文牍续编》，卷一三。

高压手段，而是在“抚绥”和“压制”中以那一个为主的问题。事实上，杨在以“抚绥”政策为主的原则下，也常常将二者交替使用，甚至在某种情况下，他还把镇压手段放在最突出的地位。例如对一九一二年爆发的哈密农民起义，开始，他虽然采用“剿”“抚”并用，以“抚”为主的策略，但在后来，农民起义领袖铁木耳以图再举未遂和哈密王的一再敦促下，杨立即采用了镇压和屠杀的政策。一九一四年三月在吐鲁番发生的艾买提反抗封建压迫的事件，也同样采用了以镇压为主的手段。所以说，杨增新的“抚绥”政策并不是固定不变的，他是视反动统治利益和军阀政权的需要而定的。杨增新这种“恩威并用”的策略，曾受到林竑的大加赞赏。他指出，杨对信奉伊斯兰教的民族“独能恩威并用，驾驭得宜，使此辈乐为之用，则其手段之高超，眼光之远大，盖非常人所能测度矣”。① 这一席话，虽然是恭维和吹捧之词，但也明确地点出了杨增新所采用的并不是单纯的“抚绥”政策。所谓“恩威并用”，就包括了“抚绥”和“压制”互相交替使用这一策略的。

不过，从杨增新统治新疆的整个时期来看，他的“抚绥”政策还是占据主导地位的。因为他清楚地知道，在新疆这个多民族信仰伊斯兰教的地区，“单靠棍棒和鞭子”，“其祸更速而烈”，“其反抗力亦愈大”。而使用宗教这个“精神棍棒”，往往比“棍棒和鞭子”更能迷惑群众和麻痹群众。使被压迫阶

① 林竑：《西北丛编》，第二七〇页。

级甘心情愿地容忍其独裁专制的军阀统治。① 所以，杨增新不得不把统治重点放在“抚绥”方面来。他既然不敢将高压政策作为他统治的主要手段，那末把伊斯兰教作为巩固其统治的精神工具，也就成为他理所当然的一种手段了。

（二）

马克思主义认为，宗教是维护反动统治和奴役群众的精神工具。作为三大宗教之一的伊斯兰教，它和佛教、基督教一样，都起着这样一种作用。因此，不论是中外、还是古今的反动统治阶级，都是十分重视宗教的，都想把宗教作为自己利用的精神工具。他们认为，宗教不但是战胜敌方的“旗帜”，也是能够使其操纵自己下属的“灵魂”。杨增新这个“塞外皇帝”，和所有的反动统治阶级都是一路货色，他从自己的统治利益出发，对新疆伊斯兰教采取了利用的政策。马克思指出：“教会已成为专制政体的最牢固的工具”。② 恩格斯也指出：“现在比以往任何时候都更需要精神手段去控制人民，而一切能影响群众的精神手段中第一个和最重要的手段依然是宗教。”③ 作为新疆

① “棍棒和鞭子”以及“精神棍棒”一词，是列宁批判孟什维克取消派波特列索夫等人时谈到的。原文是这样的：“我们的一切反对派特别是自由派的路标派的立宪民主党的反动派，求助于宗教并不是偶然的而是必然的。单靠棍棒和鞭子是不够的，棍棒终究要被折断。路标派帮助先进资产阶级搞到一种最新式的思想棍棒，精神棍棒，……”列宁：《我们的取消派》《列宁全集》第一七卷第六〇页。

② 《革命的西班牙》，《马克思恩格斯全集》第一〇卷，第四六一页。

③ 《社会主义从空想到科学的发展》《马克思恩格斯全集》第二二卷，第三五九页。

“土皇帝”的杨增新，为了维护自己的军阀统治，当然愿意把伊斯兰教作为“专制政体的最牢固的工具”，也极其需要伊斯兰教这个“精神手段去控制人民”。他毫不隐讳地宣称：“且全疆人民约二百万，回缠占百分之九十六、七，非利用若辈，无以维持现状。”“并察新疆现象，必用回缠，方能集事。”① 这种思想，在杨增新的《补过斋文牍》里有着较为明显的反映。他不止一次地宣布：“用新疆之人，以守新疆，此增新素来办事宗旨。”② 又称：“欲求新疆久安长治，不外利用新疆各种族之人，以保新疆，实为万全之策。”③ 这些事实说明，杨增新以其反动阶级的敏感，已经意识到不利用信奉伊斯兰教的维、回等等民族，就无法在新疆立住脚跟，当然也就更谈不到长期统治新疆了。

杨增新利用伊斯兰教这个“精神工具”是从两方面进行的：一方面笼络和拉拢伊斯兰教上层的当权人物，让其代替地方政权，维护专制制度，奴役人民，使之成为他统治当地教民的代理人；另一方面通过伊斯兰教中的阿訇，让其协助基层政权，推行其统治，从精神上奴役人民。

当时，伊斯兰教上层的当权人士，在伊斯兰教信徒中有着较大的影响，如果杨增新能够把这些人拉到自己一边，他就可以通过这些人在教民中施加影响，借以换取伊斯兰教信徒对自己的拥护，达到巩固其统治的目的。而杨增新笼络和拉拢哈密

① 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。
②③ 同上，甲集下。

王，就是按此意图行事的。

在杨增新统治新疆期间，哈密王是沙木胡索特。当时，在哈密地区内实行的是政教合一的世袭伯克制度，并有一套完整的封建统治机构。所以，哈密王在这个地区也就具有双重的身份。他独揽政教大权，一方面是地方政权的首脑，一方面又是宗教领袖。直接控制着哈密地区的政治、经济、军事和文化，甚至宗教法庭也为其操纵，任意地将教民送至监狱、水牢和处以极刑。如果杨增新能把哈密王拉到自己一边，哈密地区也就能够在他的掌握之中了。为了稳定自己在新疆的统治地位，杨增新当然不会错过拉拢哈密王的机会。要拉拢哈密王，必然要付出一定的代价。首先是感情上的笼络。杨增新和沙木胡索特亲王结拜为“兄弟”就是一例。其次是政治上的支持。杨两次协助哈密王镇压农民的反抗斗争。一次是在一九〇七年（清光绪三十三年）；一次是在一九一二年（民国元年）。这是杨对哈密王的最大支持。如果不是杨增新出面镇压哈密农民的反抗斗争，沙木胡索特亲王的宝座就有被推翻的危险。所以，这种政治上的支持，有力地起到了拉拢哈密王的作用。第三是优厚的物质待遇。按照清朝的朝觐制度，哈密王每三年进京觐见一次皇帝。当清政府被推翻以后，这种进京觐见的制度并没有立即改变，所不同的是，这时进京不是觐见皇帝而是觐见总统了。一九一五年（民国四年），哈密王沙木胡索特进京觐见总统袁世凯。为了保证哈密王的这次觐见，杨增新在川资、生活等等方面给了他优厚的待遇。按照规定，进京川资二千元，但杨增新却

又额外增加大车十辆，其车价“概由新疆发给”。从新疆到河南，车价就达二千多元。如果再由河南到达京城，其车价数目杨增新没有明确交代，但大大超过二千元这个数目是毫无疑问的了。事实上，杨给哈密王额外增加的川资高达一倍还要多。除此之外，在哈密王驻京及其路途上，杨另外还发给相当数量的生活补贴费。驻京期间，每日生活补贴大洋十五元，米三斗三升。这样，一个月的生活补贴就达四百五十元大洋，九石九斗米。在由京返回哈密时，每日补贴大洋三十元，每月补贴米达九石之多。

在哈密王的问题上，杨增新所以付出这样大的代价，其意图就是扶植地方封建统治势力，拉拢少数民族中的王公贵族，笼络伊斯兰教的上层人士。这样做，确乎使杨增新收到了预期的效果，而沙木胡索特对于杨增新给予的种种支持，可以说是感激涕零，受宠若惊，从而成为杨增新军阀政权的忠实爪牙。正因为这样，杨增新也就能够通过沙木胡索特牢牢地控制着哈密地区。

在利用伊斯兰教这个“精神工具”统治新疆的问题上，除了象哈密王那样的王公贵族等等头面人物以外，杨增新还把伊斯兰教中的阿訇，也作为利用的重要对象之一。因为阿訇在教民中享有至高无上的声望，并拥有许多特权。据《新疆游记》载称：“而民之敬信阿浑（訇）、乡约，犹甚于官。以官数年必一易，而阿浑（訇）、乡约皆土著，恒有不易者也。”① 杨增新也

① 谢彬：《新疆游记》，第二五五页。

认为：伊斯兰教信徒“对于阿浑（訇），其尊信之也最笃，而服从之也亦最诚。”又称：“盖教民之尊信阿洪（訇），较子弟之尊信父母，百姓之尊信长官，尤有过之。”① 在《密令各属毋蔑视缠回宗教文》中，杨增新就谈得更为详尽了。他说：“查缠民笃信宗教，尊重阿洪（訇），为牢不可破之习惯，其愚处在此，其好处亦在此。假使缠回不信宗教，不敬阿洪（訇），便不免无所忌惮，非专恃法官所能维持。”② 因此，作为礼拜寺教长的阿訇，尽管被人尊称为“学者”和“教师”，但在事实上，他的权限却大大超过了这个范围。诸如民族的风俗习惯和教民的婚丧嫁娶、子女继承权等等，阿訇都有权加以干预。在那时，教民的婚丧事，邀请“阿洪（訇）诵经”，已经成为各地伊斯兰教的“通例”。③ 当时，阿訇不仅干预这些民事案件，甚至许多刑事案件，也要由阿訇出面参与解决，政府颁布的法律，在笃信伊斯兰教的民族地区几乎不起什么作用。所以，历任政府官员处理不了的案件，都交由阿訇办理，而阿訇也就成了理所当然的“法官”了。在《呈覆新疆缓设审检两厅理由文》中，杨增新就提到了这一情况，他说：“回缠笃信宗教，凡经官数任，而不能结之案，第凭阿洪（訇）抱经盟誓，即可了结。”④ 谓之曰：“解疑伸屈，捧经决之。”⑤ 早在清朝时，新疆的

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。
②③ 杨增新：《补过斋文牍续编》，卷一四。
④ 杨增新：《补过斋文牍》甲集下。
⑤ 谢彬《新疆游记》，第二九〇页。

“刑名例案”，“多系变通”，很少照法行事。结果，提法使一缺形同虚设，只好由镇迪道“兼摄”此职。至于“筹备宪政”时期成立的审检两厅，也因不起作用，而被袁大化“奏准裁撤”。到了民国期间，审检两厅的衙署，不得不“改为军队营房”，地方审检厅也因为这一情况“改为警察厅”了。①

因此，杨增新把利用阿訇的政策作为一个十分重要的统治手段。他说：“阿洪（訇）一职，关系綦为重要。”②在民国初年，新疆的许多地方官吏，并没有像杨增新那样有意地利用伊斯兰教这个“精神工具”，也不重视阿訇在教民中的种种特殊作用，反而对伊斯兰教“每多意存歧视”，甚至还经常发生“无故革换阿洪（訇）之事”，结果“大拂舆情”，引起教民的极大不满。这种举动，当然不符合杨增新的利用政策，于是杨立即出面加以制止，并密令所属“正宜利用宗教”之机，必须“尊重回缠经典”，借以“联络民心，维持现状之计”。他认为，如果继续“蔑视回教”，“侮辱回教阿洪（訇）”，不但不能达到利用伊斯兰教、利用阿訇的目的，反而会造成不堪设想的后果。所以，他责令各县知事要以此为戒，对于阿訇“不得无故更换，亦不得故为凌辱，以维宗教。”③

在当时，杨增新利用阿訇主要表现在两个方面。第一，利用阿訇协助新疆军阀政权维持统治秩序，让其在教民中起“开

① 杨增新《补过斋文牍》甲集下。
② 杨增新：《补过斋文牍》，辛集二。
③ 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一二。

导”作用。他一方面指令“地方官密谕阿洪（訇）、头目开导回缠人等，勿受外人愚弄，如有意存破坏之人，即行举发禀官查办，以遏乱萌。”① 另一方面他要求各寺阿訇对所谓“存不善之心”、“或为不轨之事”，要“指名呈报地方官从严查办”，与此同时，还要求阿訇“不厌再三”的到礼拜寺内宣讲。“开导”教民“各安本分，勿听奸人煽惑”。② 第二，利用阿訇协助新疆军阀政权处理民事和刑事案件，甚至连城乡发生的重大命案。也求助于“乡约、阿洪”（訇）转相劝导，以挽浇风。”③ 结果上行下效，许多地方官吏“遇有难了之案，以阿洪（訇）为护符，批寺了结”，因而出现了“阿洪”（訇）从中渔利、“徇私召乱”等等弊端。④

由此看来，杨增新利用阿訇的中心目的，就是为了维护他的独裁专制的军阀政权。只要阿訇能够做到这一点，即便在教民中横行霸道、胡作非为，杨增新也是不加过问的。当然更谈不到认真处理了。杨增新对于阿訇唆讼受贿、勒索教民的现象，虽然看到问题的严重性，但却不做认真的处理。他声称：“教民凡遇小事，本有请阿洪（訇）按照经典了息之习惯”，因而也就自然形成了“仲裁人之身分”。事实上，阿訇所“了息”的并不是教民中的“小事”，其中许多争执却涉及到民刑案件。在“仲裁”这些案件时，勒索受贿等等不法行为也就随之而来，杨宣称：“阿洪（訇）以宗教关系而兼有干涉民

①② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一三。
③④ 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

刑事件之权，则不免真有流弊矣，要之防弊，不可不严；而祛一弊，一弊即随之而生。且大弊之出，往往出于所防之外，是在身膺地方之责者，尽心督察而已。"① 这实际上是一种听之任之而放任不管的态度。既然他认为祛除一弊，另一弊即随之而生，其结论当然就是不如不管，任其自生自灭了。所谓"防弊"，"不可不严"一类的话，那不过是冠冕堂皇的一种托词而已。至于"尽心督察"等语，在旧官场中不过是让你睁一只眼闭一只眼，不要那样"叫真"就是了。像杨增新这样的态度，阿訇勒索受贿等等弊端，当然不会得到杜绝的。

这里举一个例子。在一九一七年（民国六年）秋，温宿县发生了一起更换阿訇的事件。当时，因为大阿訇司的克受贿被控，该县知事杨继昌打算更换这个担任阿訇数年的司的克，另举他人。杨增新闻知以后，立即下达"指令"加以制止，不准杨继昌更换。尽管他承认"阿洪（訇）受贿唆讼，遇事欺弄乡愚"，也认为"此种恶习，南疆各属所在多有"，但却以受贿罪证没有"查实"为借口，不准更换大阿訇司的克，甚至指责知事杨继昌更换阿訇是一种轻率的行为。在当时，杨增新固然是怕更换阿訇引起地方上的骚乱，但更主要的却是为了换取阿訇对其军阀统治的支持。就是说，只要阿訇维护他的统治，任凭阿訇独揽词讼，勒索受贿，他都是不加追究的。所以说，他对阿訇勒索受贿等等现象，主张"地方官自应查实整顿，以恤

① 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一二。

民艰”① 等等，都是一派假话，不足为信。说人话不办事，是旧官僚的一个通病，作为伪君子的杨增新，当然是更不会例外的了。

上述情况说明，杨增新在这个多民族信仰伊斯兰教的新疆地区，需要利用伊斯兰教来愚弄人民，借以巩固自己的统治。因为伊斯兰教同其他宗教一样，都是禁锢人们头脑的精神锁链，是麻醉人民的鸦片。所以他也就利用维吾尔等民族信仰伊斯兰教的虔诚态度，施加宗教影响，以便利用宗教这个愚民的办法代替过于残暴的办法来控制新疆各族人民。杨增新统治新疆期间，从不鼓励维吾尔族的子弟考取学堂，不让其接受先进的科学和文化，而只鼓励这些民族的子弟到礼拜寺里念经，到经文学校里听取阿訇传授宗教经典、教义、教规以及《古兰经》和《圣训》之类的东西。以特派员身分到过新疆的吴蔼宸，曾在《新疆之演变及其展望——〈新疆纪游〉三版增辑》一文中谈到这一情况。他说：“从前杨增新利用愚民政策，教育向不提倡，期其浑浑噩噩相安无事。”② 当时，别说没有民族子弟学校可进，就是到汉族学堂也是“凤毛麟角”。再加上阿訇不准读“教外之书”，结果使“全省大多数维族子弟向不读书识字”；“至哈萨克族以游牧为生，更无文化之可言。”③ 其中虽有不实之词，但却反映了当时一定的实际情况。杨增新既然把伊斯兰教作为他奴役人民的工具，当然也就千方百计地使人民永远

① 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。

②③ 吴蔼宸：《新疆纪游》。

地愚昧下去；然后"利用人民的愚昧无知"①，使其服服贴贴地接受他的独裁专制的军阀统治。列宁在《给阿·马·高尔基》一文中，深刻地揭露了宗教观念的麻醉作用。他指出，"神的观念"，不但帮助统治阶级"奴役人民"，还"一贯用对压迫者的神圣性的信仰来束缚被压迫阶级。"② 所以说，统治阶级美化神的观念，目的是用来作为束缚人们的锁链。让"牧师安慰被压迫者"，实际上是让人们容忍其反动统治，"使他们放弃革命行动"。正如费尔巴哈所说的那样，这种"安慰"的本身就具有反动性。③

（三）

杨增新在利用伊斯兰教的问题上，其手段是多种多样的。他从自己的统治利益出发，利用伊斯兰教一面对付本教和本民族的人民；一面对付来自内地的汉族官吏、士兵和人民，而杨增新在一九一二年创建的"回队"就起这样的作用。辛亥革命期间，当资产阶级革命派领导的伊犁起义军正和迪化清军在精河一带作战的时候，杨增新就抓住了这个有利时机，大抓军权，借以培植自己的反动势力。他在巡抚袁大化的同意下，招募了五

① 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第二卷，第二三五页。

② 《列宁全集》第三五卷，第一一〇、一一一页。

③ 列宁：《第二国际的破产》，《列宁选集》第二卷，第六三八页。

营“回队”，自任统带。其实，“回队”的实际负责人乃是杨增新的亲信马福兴，而这个马福兴却具有双重身份，他既是一个回族，又是伊斯兰教中的一个教派领袖（老教），并长期担任着“回队”的统领。这支“回队”的成分，它完全是清一色的笃信伊斯兰教的回族和维吾尔族。这样，民族和宗教也就纠缠在一起了。其中有不少营长一类的军官，还是教派的头头。后来，杨增新又利用科布多事件和阿尔泰的兵变，又将五营“回队”扩展至十五个营，“分驻省城、阿尔泰、焉耆、绥来、乌苏、哈密等处，以资防范”①。事实上，它不仅成为杨增新的一支“嫡系部队”，也成为杨增新用于维护全疆反动统治秩序的一支“治安部队”。

当杨增新就任新疆都督时，他确是处于四面楚歌的地位。那时，西有革命党人领导的伊犁临时革命政府，东有辛亥革命影响下的哈密农民起义，北有科布多战事，南有屡次发生的戕官事件。照他自己的话说，是处于“岌岌乎”的形势，其“艰难之景况及危险之情状”是可想而知的。在这种危局面前，杨增新除了玩弄阴谋诡计以外，真正支撑这一危局的，还是他所建立的那支“回队”。所以，这支“回队”，在当时就已经成为杨增新统治新疆的一个御用的政治工具，名副其实的担任起了“刽子手的职能”。它在杨增新的直接指挥下，可以说是罪行累累，坏事干尽。“回队”的这种行径，不能不受到历史的正

① 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。

义谴责。

杨增新利用这支“回队”，干了那些坏事呢？

第一，利用“回队”镇压倾向辛亥革命的哥老会。在资产阶级革命派领导迪化起义和伊犁起义的时候，哥老会是一支十分活跃的反清力量。它的活动遍布全疆，不仅在省城以及各地“开山立堂”，“发放票布”，就在部分清军中也有它的庞大组织。所以，在推翻清朝在新疆的统治时，哥老会是有其汗马功劳的。杨增新鉴于清朝被推翻的教训，视哥老会为眼中钉，认为它对自己的独裁专制的军阀统治是一个最大的威胁和隐患。当杨增新在屠杀伊犁革命党人之后，便依靠自己所建立的“回队”，施展各种阴谋手段，对新疆各地的哥老会进行了赤裸裸的血腥镇压。所谓“连年痛加惩办，嫌怨不辞”，① 就是当时的真实写照。

在杨增新的直接指挥下，笃信伊斯兰教的“回队”，充当了镇压哥老会的主要角色。杨公开宣称：“新疆不能不以回队抵制会匪”。② 所谓“抵制”，就是血腥镇压的一个代名词。他一发现哥老会的活动，就立即命令“回队”，“即行严拿惩办”。他恶狠狠地说：“非严惩会匪，则地方无太平之望。”③ 对于哥老会在南北疆的戕官案，杨增新都是采取了坚决镇压的政策，他一得到这个方面的报告，就立即命令“回队”前去镇

① 谢彬：《新疆游记》第一三五页。
② 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。
③ 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一三。

压，因此，许多哥老会的负责人就这样的做了“回队”的刀下鬼。

当杨增新还没有就任新疆都督的时候，就委派“回队”营长马致和、韩玉鳌、安益元等人率队先后到达南疆，分扎焉耆、轮台等地，而焉耆、轮台发生的戕官案，就是安益元率领“回队”予以弹压的，并处死了哥老会的负责人。对于“回队”的这一镇压行动，杨增新欣喜若狂，甚至高度赞誉它是“南疆军事一大转机”。① 当若羌戕官案发生以后，“回队”仅在卡墙（今若羌）一地，就屠杀哥老会四十人之多。“回队”分统童明才，就是这次大屠杀的刽子手。经过这次大屠杀，使南疆哥老会的活动“渐渐敛迹”。② 当“回队”在南疆加紧镇压哥老会的时候，驻扎在北疆的“回队”，也积极配合，省城“通统山放票会首”杨生花和古城“太极山放票会首”苏金玉等人，就是由“回队”统领马福兴和分统马福明分别予以枪杀的。据粗略的统计，自民国元年以来的三年当中，杨增新依靠“回队”所处决的会党就达二百人以上。至民国八年（公元一九一九年）为止，在杨增新的指令下，焉耆、阿克苏、库车、轮台、喀什、于田、叶城、洛浦、若羌、巴里坤、古城、迪化、玛纳斯、塔城、博尔塔拉等地的哥老会，先后被“回队”予以镇压。至此，哥老会的活动基本上被消灭，其中最后和最大的一次镇压行动，乃是对博尔塔拉畅进财为首的哥老会的那次大屠杀。在这次镇压中，许多会首

①② 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。

被枪决。奉命直接指挥“回队”镇压博尔塔拉会党事件的人，依然是屠杀卡墙哥老会的分统童明才。所以，在镇压哥老会的问题上，杨增新所建立的“回队”起了极其反动的作用。杨声称：“汉族则游民会匪，到处戕官，教猱升木，几至不可收拾，非利用回缠，不足以维秩序而救目前之急。”①杨增新在这里所说的“利用回缠”，显然指的是笃信伊斯兰教的“回队”了。

第二，利用“回队”为其“牵制主义”服务。杨增新推行的反动的民族政策，其核心内容之一是“牵制主义”，而杨增新所建立的“回队”，除了直接镇压人民以外，还为他的“牵制主义”政策服务。杨公开宣称：“新疆种类庞杂，非有回队，不足以互相“牵制。”②所谓“牵制主义”，正如杨增新所供称的那样：“增新两年来之政策”，就是利用维吾尔族“牵制汉人”，又利用汉人“牵制”维吾尔族，“使之各有所瞻顾，而不敢轻发”。③他明确表示：“增新对于新疆始终用牵制主义”④，目的是将“牵制主义”作为他维护其统治的“久安长治”的“万全之策”。⑤由此可见，杨增新推行的“牵制主义”政策，是以“回队”为其后盾的。一方面，他利用“回队”牵制和对付由内地来的官吏、士兵和汉族人民，使之“有所瞻顾”，“不敢轻发”。杨称：“新疆之患，不在土著，而在于游官、游勇、游民之自为分扰，故新疆之官，新疆之兵，非参用土著，永无太平之希望。”⑥这就清楚地说明了

①②③④⑤⑥ 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。

杨增新建立“回队”的反革命目的。另一方面，他利用“回队”牵制和控制本民族的人民。杨公然宣称，“招练回队”就是为了“羁縻”回族和维吾尔族，使之“悉就范围”，“不敢蠢动”。他说：“倘回缠不乐为增新所用，或增新不能利用回缠，便不能立足于新疆。”① 这倒是杨增新的一句老实话。如果他不把信奉伊斯兰教的回族和维吾尔族加以控制，予以“羁縻”，他就不能在新疆安安稳稳地称孤道寡。

由此得知，杨增新利用“回队”这一御用工具，是为了使他的“牵制主义”达到“一箭双雕”的反动目的。

前面说过，杨是一个具有丰富统治经验的老手，因此，他清楚地知道，在控制本地民族的问题上，如果不用同教、同族的“回队”去“羁縻”本地的回族和维吾尔族，单单依靠以汉族为主体的新疆陆军，那就会容易加深民族矛盾，造成民族之间的对立，甚至引起武装的反抗和斗争，使他在新疆的统治无法得以维持和巩固。所以他说：“非利用若辈（指回族和维吾尔族），无以维持现状”，就是维持其反动统治，使杨的军阀政权得到稳定。他“将回缠招募为兵”，目的就是使新疆“维持现状”。事实上，杨招募那些信奉伊斯兰教的回族和维吾尔族组成清一色的“回队”，确实达到了他的反革命目的，起到了维护军阀统治的作用。对于“回队”的所谓“功绩”，杨增新自鸣得意，认为“将回缠招募为兵，迄今三载，始终维持，不

① 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。

致破坏者在此。”① 杨在这里所说的“破坏”，显然指的是人民革命斗争了。

第三，利用“回队”，弹压新疆陆军中的不稳定分子和维持地方的反动统治秩序。在当时，新疆的军队有两种类型：一是新疆陆军，在当时来说，这算是一支正规军部队了；一是杨增新建立的所谓“回队”，这支部队，实际上是他维持治安的一支地方部队。杨增新对于“回队”十分重视，并将它作为自己的嫡系部队，一到关键时刻，就动用这支“回队”执行特殊的任务。例如在民国元年，新疆陆军营长蔡乐善乘袁大化“辞职东归”的机会，在迪化率领自己的一营马队，于六月五日发动兵变，使部队“哗溃”。“几酿事变”。在危及到军阀统治的这一关键时刻，杨立即动用了他所创建的这支“回队”，就在蔡乐善发动兵变的第二天，杨紧急抽调“回队”一千数百人入城，配合迪化城内原有两营“回队”出面进行弹压，从而平息了这次兵变，使省城“始得相安无事”。② 当他回忆这一段历史情况时说：“元年六月五日，即旧历十八日，省城蔡乐善所带陆军马队兵变，意存破坏，”当时，新督袁大化、藩司陈际唐、学司杜彤先后离疆东归，“只留增新一人支持危局，幸增新所统回队极力镇慑，并调回团精壮入城，始得转危为安。”③ 这一事实说明，“回队”已成为杨增新维持军阀统治所不可缺少的一个御用工具了。对于这一点，杨增新是十分自豪的，经常

①②③ 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。

为此而夸耀。认为他所以能支撑新疆这一危局，“回队”是起了重要作用的。在他依靠“回队”弹压了蔡乐善以后，曾洋洋得意地宣称：“幸增新旧日所统回队数营，不然，当新旧交替之际（指他接任袁大化之职），人心浮动，陆军防营两无可恃，殆哉，岌岌乎！”①

早在新伊和谈时，因军政一职的统属问题，双方争执不下。伊犁党人为了给杨增新施加压力，一方面鼓励迪化的哥老会乘机配合和谈，使其在迪化“迭次放火，有意扰乱社会治安，致使迪化人心惶惶”②；另一方面，伊犁党人声言杨赞绪率领起义军到迪化改组省政府，想迫使杨增新在和谈中让步。在这种情况下，杨增新便令驻省城之“回队”加强警戒，一面搜查“民间私藏军械”，一面令其协助陆军维持省城治安。后来他谈到当时情况时曾说：“自秋至冬，屡起风潮，皆赖回队及防陆各营协力防范，幸能相安。”③民国二年，当杨增新将哥老会控制的喀什治安、共安等七个营的军队调到省城令其听候调遣时，街头巷尾，议论纷纷。因此，杨便令其“回队”予以“镇慑”。表面上是平息“谣言”，实际上是防止魏得喜、边永福所率军队发生变乱。经过“回队协民镇慑，数月之久，风潮始息”。④所以说，杨增新创建的这支“回队”，实际上起着“地方治安部队的作用。它在维护杨增新独裁专制的军阀统治方面，

① 杨增新：《补过斋文牍》甲集上
② 杨增新：《补过斋文牍三编》卷一。
③④ 杨增新：《补过斋文牍》甲集上。

确实立下了一份“汗马功劳”。

从上述情况可以看出，“回队”在杨增新的直接指挥下，起着“警察”和“宪兵”的作用。他的所作所为，当然要受到社会舆论的谴责。但对这些谴责，杨增新不是诡辩，就是不予理睬，并对“要求遣散回队”的一切主张和建议，统统驳回。他狡辩说：“有人以为增新偏重回队。又谓增新以回民抵制汉人。不知事机危迫，安危所系，间不容发，急则治其标，遇此猛症，则必用此等峻剂，方能奏效。此亦出于不得已而为之。”① 这就是说，当遇到反抗他的军阀统治时，就要利用“回队”给以坚决的镇压，这样做，并不是出于“不得已而为之”，完全是他的反动阶级本性所决定的。因此，在给袁世凯密陈“招用回队”的五条理由时，他继续坚持保留“回队”的建制。杨宣称：“增新管见，新疆军队，不能不兼用回兵”，认为“新疆之兵，非参用土著，永无太平之希望”。② 这一席话，说明他是何等的重视“回队”了。杨增新既然把“回队”视为“掌上明珠”，看作是维护独裁专制的军阀统治的亲信部队，当然不会撤消它的建制，不惟不撤消，反而加强和扩充它。使之变成与新疆陆军并驾齐驱的一支强大部队，其人数也迅速地由五个营扩展至十五个营。杨增新既然是新疆的一个残暴统治者，作为御用工具的“回队”，双手沾满人民的鲜血，也就不足为怪了。所以，杨增新和这支“回队”，永远为新疆各族人民所唾弃所谴责。

① 杨增新：《补过斋文牍》乙集一。
② 同上，甲集上。

（四）

用伊斯兰教“羁縻”伊斯兰教，是杨增新借用伊斯兰教这个“精神工具”绞杀人民革命斗争的统治手段之一。在辛亥革命期间，杨利用伊斯兰教分化瓦解以至扼杀哈密农民起义，就是一个显明的例证。

在当时，哈密是维吾尔族聚居区，绝大多数居民都是伊斯兰教的信徒。由于哈密王府残酷的徭役制度和宗教剥削，迫使农民忍无可忍，并在辛亥革命的影响下，于一九一二年爆发了农民起义，使当时的阶级斗争形成了气势磅礴的局面。这次起义斗争，不仅直接打击了哈密的王公制度，而且也动摇了袁大化、杨增新反动统治的基础。在如何对待这次起义的问题上，新疆统治集团内部虽有分歧，但在开始，主剿派还是占据上风的。新督袁大化、哈密王沙木胡索特以及哈密知事白文超等人，都是主张用武力镇压起义军的一派。所以，当袁大化卸任进关路过哈密时，还在继续坚持他的武力“剿办”方针。作为一个卸任都督，本来不应当再过问这件事，但出于他反动阶级的本性，企图在他停留哈密期间，想用武力一举消灭起义军，其结果，起义军不但没有被消灭，反而自己遭到惨败。并被起义军打得人仰马翻。丢盔弃甲，纷纷败逃。袁大化自觉无趣，灰溜溜地离开哈密进关去了。杨增新鉴于袁大化武力“剿办”方针的破产，不得不改变他们的反革命策略。这时，他虽然将以

“剿”为主改为“剿”“抚”并用以“抚”为主的方针，但收效依然不大，而农民起义军照样凭借“山深路险”继续抵抗。在这种情况下，富有反革命统治经验的杨增新，不得不再次改变策略。他针对哈密维吾尔族农民信仰伊斯兰教的这个特点，随即求助于宗教这个“精神棍棒”，以达到分化、瓦解和消灭农民起义军的目的。

为此，杨增新一次又一次地派遣伊斯兰教上层人士到起义军中进行劝降活动。开始，他两次派遣伊斯兰教的圣裔奎保“入山劝谕和平了结”。① 因种种缘故，圣裔奎保没有能够完成杨增新的这一使命。杨不得不又密令哈密知事白文超，要他派遣伊斯兰教人士冯阿吉、马占鳌等六、七名代表进山劝降，结果依然未成。随后，杨又找到一个和起义军负责人铁木耳有关系的穆哈买德·加尼阿不吉的宗教人士，携带他的信进山往见铁木耳，企图劝其放下武器，同样没有达到目的。这一系列的劝降活动，是杨增新没有力量使用武力消灭起义军的一种表现，也是他改变袁大化主剿策略而求助于宗教行动的初次受挫。尽管他求助于宗教的策略没有立即奏效，但却给他以后的诱降活动奠定了思想基础。

自称对于伊斯兰教“内容研究已数十年”的杨增新，并没有因为这些挫折而改变他的策略。他总结了前几次受挫的教训，改变了单枪匹马的劝降活动，而是利用伊斯兰教向起义军

① 杨增新：《补过斋文牍》乙集一。

开展了一个和谈攻势。一方面动用自己的“回队”，以武力作为后盾与起义军进行政治和谈；另一方面采用上下结合的办法，双管齐下。杨派信奉伊斯兰教的“回队”营长李寿福，携带他的信进山和起义军领袖举行面对面的谈判；同时，还选派冯阿吉、玉奴斯大阿訇、六指阿吉、樊成阿吉、马占鳌、马拉、冶华、马才、铁成、彭立中等伊斯兰教知名人士组成的代表团，协助李寿福深入到起义群众中劝降、游说，从下层分化、瓦解其队伍，这确是一次大的政治行动，其手段也应当说是够阴险毒辣的了。

杨增新采取这个决策是在一九一二年的冬天，因进山道路被积雪隔绝，未能立即兑现，延至次年三月，积雪融化，道路畅通，进山条件已经具备，执行这个任务的李寿福，便立即开始行动起来。他一面将“回队”部署在榆树沟、南山口、石城子、头道沟一带，表面上是“维持治安”，实际上是作为他和谈的后盾；一面偕同内务司长王家彦、甘新调查委员会云峯等人，携带礼物，持杨增新的信，手捧《古兰经》进山和起义军领袖举行谈判。杨增新在信中俨然像一个中间调解人的身份，企图以此诱惑铁木耳钻进自己所设下的圈套。在信中他极力拉拢铁木耳，有意为铁木耳解脱，说什么起义军只是反对哈密王的一些制度，并不是反对省政府，他表示保证不加罪铁木耳，甚至还肉麻的恭维铁木耳多么能干，答应给他一官半职，等等。很明显，这封信本身就是一个大骗局。杨在信中把矛盾只局限在起义军和哈密王双方之间，而省政府出面，只不过是调解双方

之间的矛盾，目的是骗取铁木耳对他的信任，好使自己的诱降计划得以实现。所以说，不论杨是派人谈判，还是自己写信，方法虽然多方面变化，但万变不离其宗，诱骗起义军投降的方针，杨是绝对不会改变的。

李寿福一进山，完全按照伊斯兰教的教义和教规行事，以取信于起义军。他在和起义军谈判中，抱经宣誓，表示忠实履行协议，保证铁木耳等人“受抚”后的生命安全。为了取信于铁木耳等人，还无中生有的造谣说杨增新也信奉伊斯兰教，是“同教”之人，借以笼络起义群众之心。那些伊斯兰教的知名人士，也加紧在起义群众中进行活动，他们施加宗教影响，借用宗教愚弄群众、松懈其斗志，涣散革命队伍，使其放弃革命行动，诱其投降杨增新。他们起了杨增新所起不到的作用。这些伊斯兰教的知名人士和李寿福上下配合，经过一系列的频繁活动，最后终于诱使铁木耳起义领袖受骗上当，接受了“招抚”条件，投降了以杨增新为首的军阀政府。按照“协议”条件，杨将哈密农民起义军改编为定边马队第三营，任命铁木耳（改名铁正元）为营长，驻扎迪化。其余起义农民“一律解散归农”。对于响应哈密农民起义的吐鲁番农民群众，杨增新也采用了同样的欺骗手段，迫使起义领导人穆依登阿訇继铁木耳之后，接受了“招抚”条件，投降了杨增新的军阀政府。仿照处理哈密农民起义的办法，杨将其收编为一营，穆依登为营长，调至迪化驻扎。这样，坚持将近一年的哈密、吐鲁番农民起义终于失败了。但是，杨增新并没有因为铁木耳、穆依登的投降

而放下屠刀，他继续策划新的阴谋，等待时机，准备向被收编的起义队伍狠下毒手。所以，他一面将铁木耳等人奉为“上宾”，一面却在暗地里派人监视铁木耳等人的行动。时间不到半年，杨增新认为时机已经成熟，便借口铁木耳、穆依登于开斋前蓄谋起义，突然在一九一三年九月六日夜捕杀了铁木耳，次日又处决了穆依登，并对部众进行了灭绝人性的大屠杀。

这一惨痛的经验教训说明，伊斯兰教是杨增新用来作为愚弄人民群众的精神工具。哈密、吐鲁番起义农民所以受骗上当，亏就吃在宗教问题上。因为宗教迷住了他们的眼睛，使之不能在阶级阵线上分清敌我。杨增新利用了他们的这一弱点，当他的“刽子手职能”不能得心应手时，便用“牧师的职能”达到自己的反革命目的。所以说，反动统治阶级镇压人民革命斗争的手段之一，“就是宗教的影响”。① 中外反动统治者都是一路货色，当他们不能用“鞭子”控制人民的时候，就求助于宗教这个“精神手段”了。

（五）

杨增新不但利用伊斯兰教这个“精神工具”绞杀哈密农民的革命斗争，还利用伊斯兰教这个“精神工具”反对马克思列宁主义在新疆的传播。

① 恩格斯：《“社会主义从空想到科学的发展”英文版导言》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第三九四页。

一九一七年十一月七日，在地球六分之一的俄国土地上爆发了十月革命。伟大的俄国社会主义革命的胜利，使杨增新这个“塞外皇帝”大为震惊，从而打破了他“闭关自守”和“愚民政治”的迷梦。因为新疆和俄国紧密接壤，有着漫长的边界线。在十月革命的影响下，马克思列宁主义很容易冲破种种障碍，像潮水一样的传播到新疆来。如果马克思列宁主义一旦传播到新疆。就会唤醒新疆各族人民起来革命，将使杨增新变新疆为“世外桃源”的美梦幻灭。他为了维护独裁专制的军阀统治，公然站在官僚地主阶级的立场上以十足的仇恨咒骂十月革命，反对马克思列宁主义。在当时，杨出于反动阶级的本能，已经预感到局面的严重性，他深怕新疆在十月革命的影响下变成第二个俄罗斯，因而采取了许多反动措施，借以防止马克思列宁主义在新疆的传播。在他的许多反动措施中，最重要的一项措施，就是用伊斯兰教反对十月革命，煽动教民阻止马克思列宁主义传播到新疆来。

在“防范”马克思列宁主义传播的措施上，杨增新依然采用他的老办法，就是利用阿訇“开导”伊斯兰教的信徒，“勿受外人愚弄”，防止“俄人煽惑华缠”。① 他把阿訇当作他的耳目，密谕阿訇一旦发现“有意破坏之人，即行举发禀官查办”。② 杨增新清楚的知道，如果阿訇为他所用，就会起到官吏所起不到的作用。因为阿訇在教民中有着崇高的威望，而利

①② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一二。

用阿訇阻止马克思列宁主义的传播，就会收到预期的效果。仅在这一点上，也可以看出杨增新统治手段的阴险和毒辣。所以他不愧是一个富有反革命统治经验的老手。

当时，杨增新有意制造紧张局势。为此，他大肆造谣，散布恐怖气氛，目的是煽动人们反对马克思列宁主义。他把俄国共产党和马克思列宁主义视为“洪水猛兽”，认为“过激党”和“过激主义”所发动的革命，“不外煽惑士兵，以杀统兵官；煽惑百姓，以杀地方官；煽惑穷民，以劫杀富人。”① 甚至他还胡说：“俄新党利用各种回族传播过激主义，于伊犁边界甚为可危。”② 他毫无根据地声称，俄国共产党“刊印传单，派人来伊散布”，“鼓动中国汉、回、蒙、哈各种人民”“作为内应，乘机进占伊犁”。③为了使人们相信他们的谣言，更是添油加醋的信口雌黄。把编造的情况说得活龙活现，似乎很逼真，其实都是无中生有。胡说什么“俄新党派人来伊运动人民，联结回族人民举事，当由俄官付给运动费俄币三十万。”但在另一处又说俄国共产党派人来伊时“携带五百万俄币，作为运动经费。”④ 倒底是“三十万”，还是“五百万”，杨增新自己也不可能得出一个正确的结论，因为它本身就不是事实。在这里，杨硬把“回族”和俄国共产党联系起来，其中就有不可告人的政治意图。戳穿了来说，杨增新这样做，无非是继续贩

①③④ 杨增新：《补过斋文牍》癸集四。
② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷九上。

卖他“同种”、“同教”那一套旧的货色，以此来说明俄国共产党利用“同种”、“同教”来新疆传播马克思列宁主义。

马克思列宁主义和伊斯兰教本来是两个对立的观点，二者之间毫无共同之处，但杨增新却硬把二者联系在一起。他所以这样做，除了含有挑拨离间的意图之外，就是害怕俄国共产党利用“同种”、“同教”的关系来新疆传播马克思列宁主义。他声称：“窃恐过激主义必将遍传于吾国；至新疆南路回缠，与俄西土耳其斯坦人种同，宗教同，壤地又复相接，尤易受其影响。”①又称：“查俄新党以种族、宗教两种关系，鼓吹新疆人民实行传播过激主义，欲以破坏我国之边局，居心至为险毒！”②这完全是无稽之谈。杨增新所耽心的并不是俄国共产党所要那么做的。按照马克思主义的观点，是不可能利用“同种”、“同教”的关系传播马克思列宁主义的。因为把马克思列宁主义作为世界观的共产党人，本来就是无神论者，怎么能够谈到“同教”呢？当然更谈不到在伊斯兰教中“鼓吹”马克思列宁主义了。杨增新使用这种耸人听闻的语言，无非是让新疆伊斯兰教的信徒对俄国共产党和马克思列宁主义产生一种恐惧情绪，使之不受其影响。

最恶毒的是，杨增新还挑拨伊斯兰教和俄国共产党的关系，煽惑教民反对马克思列宁主义，妄图造成伊斯兰教和马克思列

① 杨增新：《补过斋文牍续编》卷九下。
② 同上，卷九上。

宁主义的对立，以便从中混水摸鱼。在新疆，多数民族信仰伊斯兰教，杨出于反革命的需要，利用新疆多数民族信仰伊斯兰教这一特点极尽离间之能事，借以煽起仇视俄国共产党和马克思列宁主义的情绪。杨增新造谣说：俄国“过激派亦以推翻宗教，推翻阿訇为宗旨，必先将宗教一关打破，然后可以肆所欲为，而倡无政府主义及均产平等之谬说。以今日之人心，当今日之危局，而顾可显违民意，至为渊驱鱼为丛驱爵（雀）而不悟耶！”①在这里，杨增新的用意是十分恶毒的，他想用俄国共产党“推翻宗教，推翻阿訇”而实现“均产平等”一类蛊惑人心的语言，来煽动伊斯兰教的信徒们反对马克思列宁主义，然后再利用伊斯兰教和马克思列宁主义之间的矛盾和对立，从中渔利，达到他不可告人的政治目的。其实，共产党既不会采用行政命令的办法“推翻宗教”，也不会采用行政命令的办法，“推翻阿訇”，这是众所周知的事实。杨增新编造这种谣言，无非是颠倒是非，制造混乱，借以歪曲俄国共产党的形象，消除马克思列宁主义的影响，防止新疆人民应用马克思列宁主义这一理论武器来反对他的独裁统治。

（六）

对于新疆教派之间的矛盾和斗争，杨增新也是加以利用的。

① 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一四。

在当时，新疆伊斯兰教的派系斗争十分复杂。这些派系斗争，回族和维吾尔族还有所不同，它是老教、新教和新新教之分。对于伊斯兰教的派系斗争，杨增新只是对回族有所了解，但对维吾尔族却是一无所知的。这一点在他的《补过斋文牍》里反映的最为清楚。在杨增新的许多政令中，他根本不承认维吾尔族有什么教派之争（这当然不是事实），但对回族中的教派却谈得很多而且也很详细。他说："回缠虽系同教缠民，向无分坊之说。惟回民有之，如省城有河州坊、西宁坊、陕西坊等名目。盖宗教虽同，而籍贯则异，故同一省县之回民，往往共建一寺，即在同一寺念经，是同籍贯而有分坊之事。此等习惯，库车、阿克苏之回民皆然。"①这只是按籍贯建坊的情况，至于派系斗争，在《训令各属查禁外人充当回缠阿洪（訇）文》中就谈得较为具体了。杨说："回族宗教，虽同时有门户之事，缘该教向有新教、老教之不同。故传教阿洪（訇），亦往往流派之各异。此之所是，即为彼之所非；此之所非，即为彼之所是。旧教即不止一教。新教中亦不止一教。教派分歧，争端即伏于此。自来回教之乱，皆因争教而起。"②杨增新对于这种教派斗争，也象他处理民族问题一样，利用这一教派"羁縻"那一教派，借以维持其统治。一九二四年（民国十三年），他利用教派之间的矛盾和斗争，消灭异己势力，而假手于新教教主马绍武杀掉旧教首领马福兴，就是一个典型的事例。

①② 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

马福兴是杨增新的同乡，又是他的亲信。前面说过，早在辛亥革命时期，杨增新就依靠马福兴建立了“回队”，并举荐马为“回队”统领。这支“回队”，在杨增新的直接指挥下，干了许多坏事。作为“回队”统领的马福兴，在为巩固杨的军阀政权中，确是立下了汗马功劳。为酬劳功臣，杨增新将马福兴升任为喀什提督，并任其子马继武为协台，作为马福兴提督任内的得力助手。这种优厚的“酬劳”，在旧官场中也是不多见的。马在喀什任内，自恃有功，又依仗杨增新这个后台老板，在喀什作威作福、横行霸道起来。他对于喀什人民的政治压迫简直是无法无天，滥施毒刑，断人之手，挑人脚筋，其专横残暴之程度，已达到令人难以容忍的地步。不止如此，他还生活糜烂，恣意挥霍，荒淫无度，其程度亦是登峰造极。当时，仅他拥有的妻妾就高达十七人之多。其中有所谓“云南夫人”（结发夫妻）、“浙江夫人”、“兰州夫人”等等；此外，还在维吾尔族妇女中纳妾十四人。被其奸污的妇女，则不计其数。为了供他享受，还强迫喀什人民在疏勒县属的草湖上，为他建了一座宫殿式的别墅，其结果是民怨沸腾、怨声载道。因而连篇累牍的状纸不断地送到杨增新那里。像这样的提督确是不杀不足以平民愤的。但是，杨增新却是放任不管，充耳不闻，睁一只眼，闭一只眼，任其花天酒地。因为杨增新有一个反动的逻辑，就是说，只要你能够效忠于他的统治，任凭你胡作非为，他都听其自然，甚至把所谓“肥缺”、“外任”都留给自己的亲信，作为“酬劳”的一种手段，任其贪污受贿，苛征暴敛

和搜刮地皮。马福兴就是因为忠于杨增新的军阀统治，才获得喀什提督这一“酬劳”的。

随着权欲的膨胀，马福兴对于提督这一职位也就愈来愈不满足了。到了后来，他日益放肆，连杨增新都不放在眼里，甚至产生了异心，号称“帕夏”。并通过他的“浙江夫人”在曹琨的北洋军阀那里贿买了一个“建威将军”的虚衔，妄图以此作为他造反的旗号，取杨增新而代之。但因事机不密，使杨增新从两个渠道中获悉了马的这一情况：一是“浙江夫人”在北京的活动，为新疆驻京的议员所获悉，并密告杨增新；二是在邮政检查中发现了“浙江夫人”为此事给马福兴的信。对于马福兴的这种“不忠”行动，杨增新当然是不能允许的，因而也就下定了剪除马福兴的决心。

杨增新是一个阴险狡诈和杀人不露声色的家伙。他只要发现不忠于自己的军政官吏，就会不惜任何代价地将他除掉。既然发现马福兴对他有异心，当然也就不会例外了。杨为了剪除马福兴，确乎费尽了一番心计。因为马在喀什还拥有一部分军队，如果稍一疏忽，就会造成不堪设想的后果。富有反革命统治经验的杨增新，当然不会贸然从事的。经过他搜索枯肠，终于找到了一个剪除马福兴的计策。这条计策，就是把赌注押在伊斯兰教内部的斗争上。杨增新利用回族中新旧教派之间的矛盾，把剪除旧教派首领马福兴的任务交给了新教派首领马绍武。在当时，回族中的新旧教派之间的矛盾是不可调和的，其斗争是你死我活的。杨利用新教派马绍武剪除旧教派马福兴，一方面是

稳准可靠，能够坚决的完成命令；另一方面能够做到凶狠毒辣，毫不留情，不会留下隐患。事实也正是这样发展的。

当时，马绍武充任乌什知事，被杨用急电召至迪化，策划于督署三堂密室。待剪除马福兴的计划定下来之后，杨立即抽调了绥定、吐鲁番、鄯善、焉耆、库尔勒、库车、阿克苏等地的一部分部队，委任马绍武为“回队”统领，统一指挥。并让司令鄂英、参谋长张子清予以协助，率领十二个营的兵力急赴喀什。为了不使消息透露出去，在经焉耆、库车到达阿克苏以后，便兵分两路：一路由鄂英率领走大路。一路由马绍武、张子清率领轻骑从小路赶至阿图什。他们日夜兼程，十几天的路程，七天就赶到了。一到阿图什，他们就封锁消息。凡是到喀什去的人都予以扣留，使之有来无去。经过磋商，马绍武等人利用马福兴过生日放假四天的机会，用迅雷不及掩耳之势，在喀什汉城俘获了马福兴，随即又在喀什回城打死了他的儿子马继武，几乎没有发生什么大的战斗就结束了。

马福兴为了换取生命，一再表示退出政界，交出印信，愿作庶民，以了余生。但因新旧教派之间的矛盾已经达到了不可调和的地步，马福兴的这种退让的表示当然不会得到满足；而作为新教派教主的马绍武，也不会因为属于旧教派的马福兴表示退出政界，就轻易地饶过他的一条狗命。为此，马绍武给杨增新谎报马福兴抗命抵抗，受伤被俘，然后根据杨增新就地正法的命令而枪决了马福兴，暴尸三日。所以，马绍武惩办马福兴，表面上是在执行杨增新的命令，实际上是代表新教派惩办旧教派。

马福兴在喀什的所作所为，死有余辜，没有什么可怜惜的地方。但杨增新惩办马福兴，其出发点并不是站在新疆各族人民的立场上为民除奸，替民除害，而是因为马福兴背叛了他。所以，杨增新剪除马福兴，是为了巩固自己在新疆的统治地位，是杀鸡给猴子看。他任命马绍武办理此案，是利用回族中新旧教派之间的矛盾，借刀杀人。就从这一点上，也可以看出杨增新和新疆伊斯兰教的关系，完全是一种利用的关系。目的是把伊斯兰教作为他维护军阀政权的一个政治工具。至于马绍武奉命剪除马福兴也并不是马福兴的罪孽重大，而是教派之间的矛盾在起作用。正是教派之间的矛盾不可调和，所以，马绍武在执行杨增新的命令上就较为坚决，特别在马福兴向他求饶并表示忏悔而要改过自新的时候，马绍武也没有放过他。马福兴是一个罪恶多端、恶贯满盈的家伙。而马绍武也不是一个善类。因为马绍武剪除马福兴有功，事后被杨增新升任为和田道尹、喀什道尹等职。他对于当地各族人民的压迫和剥削，同样不亚于马福兴，特别是他以新教教主的身份接受信徒的朝拜，其勒索之严重在当时也是相当惊人的。

杨增新剪除马福兴，是新疆统治阶级内部的一场斗争，其结果没有也不会给新疆各族人民带来任何好处。

（七）

对于伊斯兰教，杨增新不但利用它，而且还对它的活动进

行种种限制。不论是限制还是利用，都是为了达到维护封建专制的军阀统治这样一个根本目的。利用伊斯兰教为其军阀政权服务，使其协助各级地方官吏“维持治安”；限制伊斯兰教的活动，是害怕伊斯兰教纠众闹事，危及他的军阀政权。这种“恩威并用”的两手策略，一直贯穿在他统治新疆时期的始终。

种种事实说明，杨增新对于伊斯兰教是不放心的，一有风吹草动，就使他呈现出一种异常紧张的状态，因为他深怕伊斯兰教像辛亥革命时期哥老会推翻清政府那样来造他的反，所以他对于伊斯兰教始终存有很大的戒心，并采取了种种措施，以限制伊斯兰教不利于军阀政权的活动。特别在第一次世界大战以后，杨对伊斯兰教活动的限制就更为严厉。当时，他所采取的限制措施，都是为了巩固和维持他的独裁专制的军阀统治。

第一个限制措施。只准教民在公办的礼拜寺里举行宗教活动，不准“私设道堂”，不准“在家聚徒念经”。在当时，伊斯兰教遍设礼拜寺、聚众念经，甚至夜聚昼散，通宵达旦。仅喀什一地，就“私开”了许多“道堂”，塔益罕、雪黑而则提、江可旺、艾买提、黑力法等人“私开道堂”数处，其中有的“道堂”，一处就能容纳五、六百人甚至一千五、六百人之多。有的“道堂”虽然被杨赞绪、马福祥先后查封过，但不久又被伊斯兰教启封而重新开放。至于“私开道堂”、“聚徒念经”的是不是伊斯兰教的依禅派，暂不去论它，但杨增新对它是有戒心的。一方面，杨认为“私开道堂”和“在家聚徒念经”，是违背伊

斯兰教惯例的。他说："回缠阿洪（訇）为传教之人，礼拜寺为念经之地，所教之经，以谟（穆）罕默德天经为正宗，自昔至今，由来已久，人民亦各相安，从未有私开道堂，秘密传经之事。"① 另一方面，杨深怕有人借聚众念经为名，暗中煽惑，纠众闹事。所以他疑虑重重，一再声称："阿洪（訇）私设道堂，借诵经为名，煽惑愚民。"因此，在"私设之道堂"内，"沓来纷至，良莠不齐，日久弊生，难保不无匪徒混入其中，潜谋不轨。"② 又称："乃近日访闻各属，竟有设立道堂，借念经为名，煽惑愚民，希图敛费。且日散夜聚，引诱多人，不往公共礼拜寺念经，尽聚私设道堂跳舞。其中良莠不齐，难保无匪徒窜入其中，借谋不轨。"③ 更令他不安的是，在新设的"道堂"内，不仅有本地人，还有英、俄和土耳其等侨民杂于其中。他认为，如果"任其无分中外，聚集一堂，明借诵经之虚名，暗施煽惑之诡计，贻害何堪设想！"④ 对于喀什"私开道堂"一举，杨增新更是害怕，他在《训令喀什朱道尹查禁缠民艾买提等设立道堂文》中宣称："查此项道堂借诵经为名，敛钱聚众，夜聚明散，实含有不良性质。"又说："即考之回教经典，亦无此项名目，诚恐多人群集道堂，不无奸民溷迹，引诱愚民，致生事故。"⑤ 为此，杨还举了两个事例借以说明"私开道堂"所带来的严重危害。例一是在"前清时，玛纳斯

①③④⑤ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。
② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一。

回教马玉章、吴来子者滋事，因私开道堂所酿成。”例二是“近来库车造反之买买铁力汗，亦曾敛钱建立道堂一所，宽广能容纳三、四百人，邀集徒党在道堂念经，通宵达旦，遂至造反攻城，若非地方官查办得力，几酿巨祸。”①

杨增新既然害怕有人借“私开道堂”为名，“借谋不轨”，当然他也就不允许它存在了。因此，杨饬令各地官吏，对于“私开道堂”者，不是严行“查禁”，就是令其“自行封闭”。他明确表示：“若不严行查禁，不足以消隐患而保治安。现已通行（令）各属，认真查禁。”② 杨认为：“一处既经发现，他处自应预防，倘不认真查禁，难免不为地方之害。”他公开宣布：“嗣后无论回民、缠民，凡阿洪（訇）、一麻木（即依玛木）以及教内人等，只准到礼拜寺念经，亦只准念谟（穆）罕默德天经，不准私开道堂，昼伏夜动，并在堂或在家聚众念经。如系本人在自己家内礼拜，只准一家之人团聚，不准广招外人。”③ 他通令各县知事“应即逐细调查，造册呈赍核办”。要“劝谕人民，将道堂自行封闭，并出示严禁，善为开导，毋被设立道堂之人煽惑，贻害身家。本省长为保卫地方消患未萌起见，毋得视为缓图。倘该设立道堂之人，别有肺肠，不遵禁止，则是有意煽惑。本省长惟有执法从事，断不稍事迁就，贻害地方。”④ 对于“开设道堂”最多的喀什，杨增新单独行文命令道尹朱瑞墀、提督马福祥等人，让其将“所立道堂”，“一

①③④ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一。

律封禁”，并令其“出示晓谕，嗣后只准到礼拜寺诵经，不准再设道堂，抗违禁令。”① 他认为，只有“严行查禁”，才能“弭隐患而维治安”。② 这样，杨增新也就一语道破了他“查禁道堂”的用意所在了。

杨在“严禁查封”“私立道堂”的同时，还通令各县认真处理道堂地基之产业。他认为道堂“地基存留，城狐社鼠，仍属堪虞”。因为他“深恐不肖之徒，积久玩生，仍蹈前辙”，借此另生事端。他指示各县，对于“查封之道堂，是属个人私产，抑系敛钱公建；如系公建之产，即由各该属礼拜寺经手，将该道堂地基房屋公同作价出售，所得价银，即归该处礼拜寺公用。如系个人私产，或出卖或作他用，均听业主之便。”③从这里可以看出，杨增新对于这个问题的处理可算是够彻底的了。

杨增新鉴于哥老会反清的经验，所以在处理这个问题上不但坚决，而且也是彻底的。这一事实说明，凡是危及到他的军阀统治时，他是毫不让步的。

第二个限制措施。不准教民念《古兰经》、《圣训》以外的经典。在许多政令中，杨增新一再谈到穆罕默德其人所创造的经典，是“天经”，是“正宗。”他说，阿訇“所教之经，以谟(穆)罕默德天经为正宗。”④“昔谟(穆)罕默德为天方国开宗明教之第一人，其天经三十本，传之后世，为回民所共尊崇。”⑤他三令五申地宣布：“只准念谟(穆)罕默德天经”⑥，

①②③④ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。
⑤⑥ 同上，辛集二。

除此之外，都在“查禁”之例。杨增新所以“只准念谟（穆）罕默德天经”，主要是怕有人“擅传邪教，谋为不轨”，①从而危及到他的军阀统治。因此，他直接谕令各寺阿訇，要“晓劝回民，遵奉天经，各安本分。”②他认为阿訇被尊称为“师长”，所传之经，关系到“一教之善恶”的问题，“若非品行端方，深通回经者，实难胜任”。据《通令各县所属乡庄阿洪（訇）不准地方官派充文》中载称：“查阿洪（訇）为地方传教头目，教之云者，所以开人心智而使之人善也。阿洪（訇）一身，一教之善恶系之。阿洪（訇）得其人，其所演说皆本入经典之正道，教人以善；阿洪（訇）失其人，其所演说由于一己之谬说，导人以恶，则一教之人因之以恶。”③

在这里，杨增新说明了两个问题：一是选择什么样的人充当阿訇；二是给教徒宣讲什么经典的问题。因为二者都和“一教之善恶”有重大的关系。如果把问题说穿了，这两个问题都关系到能不能维护他的军阀统治的问题。杨所以重视阿訇的选择和传授经典的内容，就是从他的统治阶级利益出发的。在他看来，如果这两个问题解决不好，就有被“暗传邪教之辈”所利用，其结果，“门户之见愈分，干戈之机隐伏，争教戕官，悉由于此”。④所以，他一再饬令各地官吏：“随时传集阿洪（訇）头目，开导百姓，各相劝勉，仰体本省长维持治安之意旨，遵奉谟（穆）罕默德圣人经典教人之法言，务为正人，不

①③④ 杨增新：《补过斋文牍》辛集二。
② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一三。

得妄听姦（奸）徒煽惑，致受其害。”① 说得更明白一点，就是要伊斯兰教的信徒们“遵奉谟（穆）罕默德圣人经典教人之法言”，不要纠众闹事，不要起来造他的反。这就是问题本质的所在。

第三个限制措施。不准此地阿訇、毛拉到另一地区传经布道。也不准甘肃等地的阿訇到新疆传教。目的是防止借传教之名，暗中进行串连，反对他的军阀统治。因为杨增新一来害怕“暗传新教”，“致起教争”，造成地方的“不靖”；二来害怕教民联合起来造反，推翻他的统治。按照伊斯兰教当时的惯例，他们可以“选派有学问品行阿洪（訇），给以印据，往各处城乡村庄礼拜寺宣讲圣经，劝人为善”。② 对于各地伊斯兰教的这一要求，杨增新一概不准。一九一八年（民国七年），阿克苏阿訇、乡约、伯克、教民照历来规矩，公举阿布都哈的阿洪（訇）前往各处宣讲经典，恳请发给公文。对于这一请求，杨立即予以拒绝，并为此颁发了《训令各道尹禁阻发给阿洪（訇）谕贴文》的政令。为了达到限制的目的，杨增新宣布了三条禁令：

第一个禁令。不准此地阿訇到各地、各寺宣讲经典。他认为：“各处礼拜寺均有阿洪（訇），即均能宣讲经典”，派外地阿訇“到彼寺宣讲”，不但不需要，反而会使所派之阿訇“总揽各寺之权，不无流弊”。③

①②③ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

第二个禁令。不准给各地各寺宣讲经典的阿訇颁发"谕贴"，防止这些阿訇借官府以扩展宗教势力。他说："所请发给公文，前往各处宣讲，显系欲借官府压力，以扩张宗教势力。万一有不正当之阿洪（訇），求得谕贴公文，即便明目张胆，引诱愚民入教。如从前甘肃地方回民头目，四处暗派阿洪（訇），引人入教，谓之门宦，隐患实无穷尽。新省回缠众多，贤愚不等，此端万不可开。"因此，他令道尹"迅即转行各属，嗣后如有回缠阿洪（訇），要求官府发给谕贴，准其到处传教或宣讲经典者，务宜切实禁阻。"①

第三个禁令。不准由官府"验放"阿訇，防止"各立门户，暗传新教"，"致启教争"。②在杨看来，伊斯兰教"虽不敢显分门户"，但在实际上，"亦未必毫无界限"。"此寺之阿洪（訇）为彼寺之阿洪（訇），其间即不免争执。若使由官验放，则此寺之人，可以不借重贿，买充彼寺阿洪（訇），以扩其教中之势力。有不服其教者，即可借官方以压制。此中流弊极多，小则构成事端，大则酿成军务。前清时，回教争教之祸，历历可指。"③他认为，有人还借此机会，"擅传邪教，谋为不轨。"④所以，杨令其地方官吏"毋庸官为验放"，其阿訇让教民"自行选择"。⑤他说："如再有地方官私行委派阿洪（訇）之处，一经查明，定予以相当之惩罚。"⑥杨不让

①② 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。
③④⑤ 同上，辛集一。
⑥ 同上，辛集二。

地方官吏委派阿訇，没有什么可指责之处，但关键在于他这种做法的出发点着眼于统治阶级的利益，防止以此引起“教争”，发展下去，还会影响地方治安，以致危及到他的军阀统治。

除此之外。杨同样也不准聘请外国人到新疆充当阿訇和“教习”。当时在南疆莎车、疏附等县曾出现了两种情况：一是私聘外国人“充当中国阿洪（訇）”，二是私聘外国人到学校“充当教习”，这确实是一个严重的问题。不经国家批准就私聘外国人到新疆充当“阿訇”和“教习”，是不能允许的，因为它涉及到国家主权的问题。在当时，杨增新出面制止，在客观上是符合国家利益的；但必须指出，杨增新限制外国人到新疆充当“阿訇”和“教习”，并不是真正出于民族自尊感和爱国之心，也不是站在人民的立场上反对帝国主义，维护国家主权，而是从他的统治阶级利益出发的。因为杨增新深怕这些外国人利用“阿訇”和“教习”的身份闯进新疆，在教民中进行煽惑，干些危及军阀政权的一些勾当。所以，他一再明令禁止，并反复申明这些外国“阿訇”和“教习”，“难保不为酿乱之媒介”，① 甚至“假托回经之言，暗倡邪说，从中引诱”。“若不严予防紧，难保不因宗教关系，蛊惑缠民”②。“其隐患何堪设想”！③ 于是他采取了三种限制措施：一是不准他们到新疆各地礼拜寺“传经诵经”；二是不准他们和新疆本地教民互相“往来”；三是不准新疆教徒延请他们“入寺教

①③ 杨增新：《补过斋文牍》辛集三。

② 同上，癸集八。

经。”他说：“为思想预防计，应体察新疆情形，量为限制。”① 因此，杨增新训令各属，让其一面颁发“告示”，“分贴各寺”；一面“随时随地严密侦察，勿得稍涉敷衍，贻害地方”。最后他告戒各地方官：“事关全疆治安，其各慎重执行”。② 杨增新所关心的“全疆治安”，不是别的，乃是不让那些到新疆充当“阿訇”和“教习”的外国人，扰乱了他的统治秩序，破坏了他的军阀统治的稳定。

第四个限制措施，对于到麦加朝汗者则大加限制，特别在第一次世界大战期间，限制得更为严格。当时，新疆去麦加朝汗者，“岁不下数万人”。③ 因为在伊斯兰教信徒的心目中，如果能够到麦加朝觐，则“视为身心性命之图”，以为这样才能得到“天方真传”，因而“不惜倾家破产”，也要“往拜”穆罕默德之墓。他们和阿拉伯的传教士有着特殊的感情，其关系“如胶似漆，不谋而合”。④ 所以到麦加朝汗者，并没有因为第一次世界大战而有所减少，反而“纷纷请领护照”，要求到麦加朝汗。⑤ 后因战争影响，新疆伊斯兰教信徒流落到麦加的就有“百余人”之多。

对于新疆伊斯兰教的信徒到麦加朝汗，杨增新并不是放心的，因为他害怕新疆教民在朝汗时而和它国伊斯兰教勾结起

① 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一。
②③④⑤ 杨增新：《补过斋文牍》癸集八。

来，来疆进行煽惑；或者“潜引”阿拉伯、土耳其等国“东犯”，使“新疆实处于危险之地”。① 因此，对于到麦加朝汗的新疆教民，杨采取了两条限制措施：一是借口“欧战”，“一律停发护照”；二是对于坚持到麦加朝汗的人，则借口“补助公益”，以“振兴宗教，维持学务”，“所有请领出国朝汗护照者，每护照一张，除照费外，定为加捐款喀票银六百两”。其中三百两作为领护照人“原籍地方礼拜寺之用”，“交原籍地方官转发礼拜寺具领收存”；另三百两作为领取护照人“原籍地方学校之用”，“解交政府厅同教育厅酌量支配，仍归该领照人原籍各学堂用，公家决不能提取分文”。② 这项“捐款”，美其名曰是“补助公益”，实际上对到麦加朝汗者的一种经济上的限制。在当时，能够拿出这样巨额银两的人是不多的。这种经济上限制的措施，确实起了一定的作用，有许多人因受到经济上的限制，不得不推迟到麦加朝汗的日期。

对于限制朝汗的“电令”，杨增新是坚决予以推行的。他向各属官吏严厉声明，一旦发现违令擅发护照者，就要“定即撤任，惩办不贷”。③表面上，杨增新对于朝汗者恭维它是“乐善好施、悔过迁善之举”④，事实上，他为了维护自己的军阀统治，是坚决反对新疆教民去麦加朝汗的。不然，他也就不采取那些限制措施了。

① 杨增新：《补过斋文牍》癸集八。
②③ 杨增新：《补过斋文牍三编》卷二。
④ 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一二。

第五个限制措施，不准“另立教派”，“私立门户”。杨增新深怕因此而激起“教争”，“酿成祸端”，进而致使“教争”转化为政治斗争，危及到他的军阀统治。所以他一再声称：“为维持地方计，为维持宗教计”，要各地“遵奉马圣人（指穆罕默德）为教主，不必惑于门户之说，免起纷争，实为久安长治之策”。①当时，维吾尔族中的教派斗争尚不十分明显，但在回族中的教派斗争就较为剧烈了。这些教派，“有新教旧教之分”，也有“大坊小坊之别”，“各树一帜，互相歧视”。“当无事之际，尚能各按其规，无甚芥蒂”，一旦发生教派斗争，其“剧烈”程度，小则破坏秩序，大则影响治安”。②对于伊斯兰教内部的这种教派斗争，杨增新十分头痛，因为它直接关系着他的军阀统治能否稳定的问题。

所以，凡是“另立教派”、“私立门户”者，杨增新都要力加制止，一九二〇年（民国九年）四月间，绥来回族杨逢春等二十余户，“禀请另立教社”，谓之“沙沟门户，专行马元章所传之教”，③对于这一请求，杨增新大加训斥，认为“另立门户”者非“名贤”也。他说：“若使可立门户，自人祖阿丹传教以来，至谟罕默特（即穆罕默德，下同）之世。总计圣人已

① 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一三。

② 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一。

③ 马元章的“沙沟门宦”为甘肃的四大门宦之一，根据杨增新《补过斋文牍续编》第一三卷的记载，甘肃四大门宦为（一）华寺门宦河州八坊马如彪为教主（又称老人家，下同），（二）扶提门宦，狄道马维翰为教主，（三）胡门门宦，太子寺马福寿为教主，（四）沙沟门宦，张家川、马元章为教主。

有十二万之多，岂可即立十二万之门户乎？自谟罕默特逝世以至于今，各国回教之名贤不知凡几，可岂能即立数百万之门户乎？各怀私心，各存臆见，彼此争竞，必致淆乱！清真独一之教何复有清真独一之可名乎？"①杨认为："前清甘肃地方回民，往往因争教酿成大祸"。②所以，他把甘肃教争作为"殷鉴"，立即驳回了杨逢春等"另立教社"之请求。他说："查前清咸丰、同治年间，甘肃回民因争教生变。光绪二十一年河州、循化、西宁亦因争教启衅，涂炭生灵，可为殷鉴。近年以来，又有新新教传至新疆，此皆因立门户，各有偏私，争端所伏，不可不虑。"绥来县"回民杨逢春等二十余家。禀请另立沙沟门户，专行马元章所传之教，恐蹈甘肃分门别户之弊。"杨指令绥来县文武官员："回无二经，即无二教，所请另立沙沟教社之处，应无庸议。"③

杨增新所以不准"另立教社"。因为在他看来，"各立门户"，"自分派别"，乃是"酿成祸端"的根源。他一再宣称："甘肃回民在前清时，即以门宦之说诱人入教，此争彼夺，以致屡酿大祸。民国成立，此等风气较前尤甚。"④由此看来，甘肃"另立门户"的教训对他是有所启示的。

为了防止"私立门户"，"另立教派"，杨增新"密令各属不准擅修礼拜寺"。他认为，伊斯兰教"原以清真为宗，只有一教，并无二教，自后人分门别户，争端由是而起"。⑤如果

①②③⑤ 杨增新：《补过文牍续编》卷卷一三。

④ 同上。卷一四。

将“内地各门宦之教概行传至新疆，则争教之事即不能免，欲防此弊，须从不准擅修新寺起。”就是说：“向来未有之回民礼拜寺，不准擅行添修”；如果原来就有礼拜寺，“亦不准再修新寺”。因为杨认为：“每添一寺，即会有分门别类之性质。不能不预防流弊。此次莎车赵阿吉之案，亦因修寺而起。表面虽为帐目兴讼，内容即由争教肇端。故禁止回民添修新寺一层，实为正本清源之第一办法，不可迁就。”他饬令新疆各知事“俾知杜渐防微，以免事端，而弭后患”。如果遇有此等案件，则须“不动声色，随时考查，勿使争教之案发生，即为地方之幸。”①

上述限制措施，说明杨增新对于伊斯兰教是存有戒心的。因为清末哥老会的反清斗争，玛纳斯马玉章等伊斯兰教的滋事和依禅派在库车的暴乱等等教训，都对他有所启示，特别是甘肃伊斯兰教的派系斗争，也同样使他对伊斯兰教产生一些顾忌。所以，在杨增新利用伊斯兰教的同时，也对它采用了种种限制措施，目的是防止伊斯兰教的活动危及到他的军阀政权。在杨增新统治新疆的十七年当中，伊斯兰教所以没有发起危害军阀统治等等影响全疆的重大事件，是和杨增新“恩威并用”的反革命两手策略分不开的。

一九八一年六月草成

一九八一年八月修改

① 杨增新：《补过斋文牍续编》卷一三。

略述杨增新督新期间的伊斯兰教政策

马明达　王继光

(一)

在新疆这个广袤的穆斯林区域里，对伊斯兰教事务的处理，历来是一个十分敏感的问题。特别是近一百多年来，这个地区的兴衰治乱常常同宗教事务纠缠在一起，这就使得旧时代的新疆统治者们总是为制定和实施适当的伊斯兰教政策而深劳心机。当然，一切反动统治者，都不可能奉行切实符合广大穆斯林利益的政策，也不可能以唯物主义世界观为基点，制定既顺乎民情教俗，又能团结和教育信教群众的长远措施。所以他们又总是被伊斯兰教问题弄得忧心忡忡、顾此失彼。

清末至北洋政府、国民党统治时期的几十年间，相继治新的人物之中，以杨增新治新最久，政绩也最值得注意。毫无疑问，以封建专制主义的个人独裁为施政基础的杨增新统治，只能给新疆各族人民带来深重的灾难，这是新疆各族人民记忆犹新的。但是，也应该看到，杨增新其人，精明干练，头脑清晰，既勤于政事，又娴于权术。堪称庸中之佼佼。我们把他的政治活动

摆在北洋军阀统治时期这个特定的历史时期里，摆在新疆这个特定的地理环境里，进行具体的考察和分析，就不难发现，他对维护祖国的统一，对维护新疆各族人民的安定相处，做了某些有益的事情。客观地说，杨增新功过俱有，是一个不能率尔论定的历史人物。

我们注意到，杨增新督新的成功，特别表现在他处理伊斯兰教问题的政策上。

杨增新似乎很早就和伊斯兰教结下了不解之缘。他的家乡云南蒙自县，是著名的回族穆斯林聚集地。他出生的时候，正值云南爆发了杜文秀领导的、以回族为主体的各族人民反清大起义，蒙自县一度为起义军所占领。与政治斗争交织在一起的民族问题，宗教问题，使这场波澜壮阔的大起义具有许多复杂的特点。这肯定给早年的杨增新留下深刻印象。

杨增新于光绪十四年（1888年）中举，次年联捷成进士，以当时所谓正途出身受职甘肃中卫县知县。光绪二十二年（1896年）升任甘肃临夏知州。这两个地方都是穆斯林居住区。尤其是临夏，素有“小麦加”之誉，是我国伊斯兰教许多门宦和著名宗教领袖的发祥地。杨增新出任知州的时候，正当由于华寺门宦内部新老两派之争酿成的“河湟事变”近于尾声。宗教上层的争权夺利，导致了普通教众之间的互相残杀，清朝地方政府时而助老杀新，时而助新杀老，最终政策是“无分新老，一律剿除”；从而激起了甘、青两省穆斯林的抗清斗争。清军的血腥镇压，使得甘青广大穆斯林继同治年间之后又一次备受屠

戮。接踵而来的是，以叛卖广大穆斯林利益换取花翎顶戴的马安良、马福录之流，借“办理善后”之机，大肆翦除教派异己、甚至杀良邀赏、劫财肥己，暴虐尤烈于满汉官兵。身为州官的杨增新，参办这次臭名昭彰的善后事宜，据说做过不少好事，居然被地方誉为“包孝肃”，并有竖“德政碑”，建“生祠”的事情①。显然，正当年富好学初入仕途的杨增新，由于这些特殊经历，获得了丰富的伊斯兰教知识和处理宗教事务的经验，所以他后来在新疆时总是提起：“增新起家州县，洞悉回情”，“从前服官甘肃，习知回教底蕴。”自然，这对他处理新疆的伊斯兰教问题，是极其有用的。

辛亥革命爆发后，以前清旧员留任为布政使的杨增新，因取得袁世凯的欣赏而被任命为新疆都督，自此直到民国十七年（1928年）被刺身死，他统治新疆前后十七年，恰与北洋军阀的统治中国相始终②。这在整个北洋军阀统治时期是唯一的一例。杨增新身后，为我们留下一部卷帙浩繁的《补过斋文牍》，举凡他督新时期的政令、通电、公告、文书之类，悉收无遗。这是我们研究杨增新督新时期对伊斯兰教政策的主要资料来源。但是，必须指出，这些官方文书所反映的政策思想与具体实施之间必然有一定差距，所以，在缺乏足够印证材料的情况下，本文所论，必然是肤浅的，疏漏乃至谬误亦所不免，请同志们指正。

① 《导河县志·杨增新传》。
② 金树仁《杨增新行状》抄本。

（二）

我们知道，伊斯兰教最基层的神职人员是阿訇。在我国，主持清真寺日常教务的所谓“开学”阿訇，通常由本教坊的头面人物公举，或者到外地外坊去延请。一般说来，教坊的大小决定了本坊寺院规模的大小，而阿訇解经水平的高低和德望的深浅，直接影响到他留寺任职的时间长短。在这一点上，虽然不能排除某些世俗因素所起的作用，但由于虔诚的信仰所形成的传统，穆斯林对本坊阿訇的选择去留是比较郑重的，阿訇所享受的礼尊和物质待遇也是比较高的。关于这些情况，久在甘肃任职的杨增新自然相当明了。

1915年，新疆伽师县知事蒋先焘给省长上条陈，要求官府“验放派充”伊斯兰教的阿訇。杨增新颇以宗教事务专家的口吻指斥“该知事未悉回教情形”，以为地方官验放派充阿訇，“此中流弊极多”，“小则构成讼端，大则酿成军务”，不仅会引起争教之祸，而且为地方官吏开一索求敛钱之门，严令禁止（《文牍》辛集一）。这大概是杨增新不主张以行政干预一般宗教事务的最早记载。但是，一些地方官吏干涉阿訇任免之事仍一再发生。所以，1918年3月22日，杨增新向他的日见平静的统治区发了一道《通令》。这位事必躬亲的省长，并不只是简单地禁止他的属下卖放、派充阿訇，而是洋洋洒洒地大讲了一番道理。这个《通令》文字甚长，我们不惮其烦，引录如下：

"兹访闻各县乡庄阿訇不由百姓公举，竟由地方官吏派充者，殊属不合。

"阿訇为地方传教头目。教之云者所以开人心智而使之入善也，……教人以善，则一教之人因之以善……导人以恶，则一教之人因之以恶。此宗教上关系，宜由百姓自择品望素孚者充当，不宜由官派充者一也；

"流派不同，其传教之人亦不同，……积习使然，牢不可破……若以官力强派阿訇，万一传教之人与受教之人不能相洽，则争教之案从此而起，此人地关系，不宜由官派充者二也；

"回民之对于阿訇，其尊信之也最笃；而服从之亦最诚，若由官指派，无论其人不肖，即经典通晓未历各级之经验，即未为众人所推许，勉强从事，易起冲突，此人心不服，不宜由官派充者三也；

"大凡品行端方之人，不肯轻入衙署，其入署运动者，非罔利营私之徒，即暗传邪教之辈。从前阿訇由众公举，在稍知大义者尚知从经典上用工夫。若官派阿訇之风一开，一般运动家置经典于不问，只要买派到手，不怕众人不服，于是此寺之人的阿訇强，彼寺之人皆从此寺，小坊之人得阿訇强，大坊之人皆入小坊，门户之见愈分，干戈之机隐伏，争教戕官，悉由于此，其官吏遇有难了之案，以阿訇为护符，批寺了结，阿訇从中渔利，上下其事犹其小事，此徇私作乱，不宜由官派充者四也；

"以上种种情形，本省长在甘肃为州县官时，即已深悉利害。近闻新疆各县知事，卖放乡约，流弊已多，犹复不足，又卖放阿訇以饱欲壑，似此漫不加察，流弊所及，何堪设想，嗣后各县所属各乡各庄，其传教阿訇，概由地方百姓自行公举，并举土著品学兼优之人，不准地方官委派，以服民心，自此次通饬后，如再有地方官私行委派阿訇之处，一经查明，予以相当之惩罚。"（《文牍》辛集二）

此类文告通令，虽然在《补过斋文牍》中数量还不少，但上面所引，也许最能表达杨增新不主张用行政力量干预正常宗教活动的见解与政策。他列举的原因有四项之多，而着眼点主要在对宗教纠纷的防微杜渐。阿訇公举是穆斯林的旧传统，一改为官方委派，必然给某些贪利妄行之徒造成可乘之机，弊端显而易见。同时，更重要的是，这种方式必然为大多数穆斯林所反感，加上穆斯林中还存在教派、习俗等多方面的歧异，官府的插手和所用阿訇不当，都可能招致宗教纠纷。根据甘肃的经验，杨增新深知教争往往是祸乱的肇始，尤其在新疆，甚至会引起连锁反映，直至危及他在新疆的统治和新疆的安定局面。因此，他敏感地把握住了阿訇的公举和官派这个问题，基本上反对官方委派的做法，这反映了杨增新处理伊斯兰教问题的审慎和精细。

但是，杨增新的不干预并非全然放任其事。就其本质上讲，不干预的目的在于政教分离，这一点在当时的新疆有着重要

的意义。他曾经十分明确地说："自来回教之乱，皆因争教而起，如欲防患未然，先宜慎择阿訇。"（《文牍》辛集三）所谓慎择阿訇，主要是利用穆斯林的信仰习惯，把阿訇的活动限制在宗教范围内，既排除官府干预阿訇的神职职能，也杜绝阿訇利用其影响干预地方政务或背靠官府来扩大其权势。实际上就是要选择既虔诚于宗教又能为官府安良劝善的阿訇。就在上引《通令》颁发不久，阿克苏的阿訇、乡约、伯克及普通穆斯林，公举维族阿訇阿希拉哈的到全疆各地宣讲《可兰经》，请求地方官府发给公文。从现象上看，这是正常宗教活动，应在不干预之列。但是，杨增新认为这是一种"欲借官府压力以扩张宗教势力"的行为，立即明令禁阻。他认为："万一有不正当之阿訇求得谕帖公文，即便明目张胆引诱愚民入教，如从前甘肃地方回民头目，四处暗派阿訇，引人入教，谓之门宦，隐患实无穷尽。新疆回缠众多，贤愚不等，此端万不可开！"（《文牍》辛集三）鉴于阿克苏的这一事件，杨增新专门训令各地行政长官："嗣后如有回缠阿訇要求官府发给谕帖，准其到处传教或宣讲经典，务宜切实禁阻，并考查有无各立门户暗传新教之事，万不可擅发谕帖，贻误地方。"（同上）可见，他的不干预是有条件的。有顺其自然的一面，亦有断然干预的一面。总之，杨增新的用心在于要创造一种政教分离的局面，要把宗教活动尽量制约在正当信仰的范围内，特别是把宗教职业者的活动制约在"远离尘世"的范围内，是否逾越这个范围，是否会给他的统治带来潜在的麻烦，这是杨增新是否干预

的界限。应该说，在当时的历史条件下，这个政策是比较得当的。

杨增新的政教分离主张，在宗教观念极淡漠，宗教势力极微弱的地区，也许是不值一提的，但在新疆，却有其深刻的历史背景。

十七世纪初，自称穆罕默德后裔的玛哈图木阿扎木及其子玛木特、玉素甫、伊思哈克伯克，由麦地那越葱岭，东迁至喀什噶尔，掀起了南疆对伊斯兰教的狂热，同时，使新疆伊斯兰教分为白山、黑山两大教派。从此，在宗教的旗号下，封建领主与教派领袖沆瀣一气，为争夺世俗统治权，进行了延续三百年之久的激烈斗争。虽然，自1884年新疆设置行省，伊斯兰教上层对政权的控制有所减弱，但影响力并未消除。新疆局势的动荡，常常伴随着教派纷争，宗教势力的推波助澜。直到杨增新督新，王公贵族、民族分离者、乃至地方行政长官，与宗教上层相勾接，聚集在泛伊斯兰的旗帜下，始终是新疆的一个不稳定因素。①

对杨增新来说，他的使命是维持这个省区的稳定，那么，泛伊斯兰也罢，宗教纷争也罢，在新疆只能遏制，不能助长，尤其是不能与世俗统治权纠缠在一起，削弱他的权力。在新疆

① 参见西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会（银川会议）论文第10号：陈慧生《试谈清代白山派与黑山派之间的斗争及其影响》；第11号：王守礼《新疆的伊禅派》又见《新疆历史论文集》王治来《论伊斯兰教在新疆的发展》。

复杂的宗教、民族背景下，杨增新以足够的判断力和统治术，确信他的属下盲目干预宗教事物会引起什么后果："争教戕官，悉由于此"、"隐患实无穷尽"。杨增新平日好诸子之学，喜侈言"无为"，常以尊重各民族的宗教信仰自由相标榜。其实，信仰什么对他并不重要，他所感兴趣的是利用宗教信仰来维系人心。所以，他禁阻地方行政长官对宗教事务的干预，自己也总是非常注意使用适当的甚至是故露尊重之情的词句来谈论伊斯兰教问题，这样做固然不失为明智和得体，然而，归根结底是为了维持新疆局势的稳定，是两手政策的巧妙运用。因此，我们看到，当宗教势力危及他统治区的稳定时，杨增新就会毫不犹豫地把不干预换成干预，雷厉风行地加以处置。1918年，杨增新训令各地查封伊斯兰教依禅派的道堂，就是因库车买买铁力汗借大依禅阿吉和卓为号召，私立道堂、聚集党徒、发动叛乱所致。在这次动乱中，依禅派的大毛拉铁木耳、艾里穆等参与阴谋，分裂祖国，杨增新即下令拿获枪毙，毫不留情。任何人利用真主的名义向世俗的权力挑战时，他就不再是个宽容的人了。

（三）

禁断伊斯兰教的门宦教派，是杨增新伊斯兰教政策中值得注意的一个特点。

清代乾隆以来，尤其是时间更近的同治、光绪年间，甘青

诸省都曾爆发过大规模的“回乱”，至少从现象上看，教派门宦之争常常是动荡祸乱的先声，而地方官吏对宗教事务的无知、偏见和举措失当，往往使一场本来可以消弭的动乱反而如火得风，愈演愈烈。广大穆斯林的虔诚信仰往往被怀有强烈世俗欲念的宗教上层所利用，门宦之间、门宦内部的派系之间、新教老教之间，互相杀戮，视若仇寇。由于历史的、地域的原因所形成的民族间的隔阂和对立，也由此而激化。一系列错综复杂的社会因素、民族因素，同宗教问题交错在一起，互为契机，互为因果，往往使地方官吏十分棘手。

历官甘肃二十余年的杨增新深悉门宦教派膨胀发展的危险性，他多次谈到“甘肃回族多门宦，故争教之案亦多，如光绪二十一、二年河湟之乱即因争教而起。”“分门别户，易起争端，前清甘肃地方回民往往因争教酿成大祸，皆由于此。”“前清咸丰、同治年间，甘省回民因争教生变。光绪二十一年，河州、循化、西宁亦因争教启衅，涂炭生灵，可为殷鉴。”（《文牍续编》卷13）。可见，甘青“回乱”中门宦教派之争的作用，给杨增新留下的印象是多么深刻！

从《补过斋文牍》中看，杨增新的伊斯兰教知识是相当丰富的，他深入钻研过伊斯兰教的经典及发展历史，考察并熟悉甘、青、新各省的伊斯兰教状况，对门宦教派发生演变的历史，有着清晰的认识。这里，我们不妨引述杨增新令文中的一些文字，先看看他对门宦教派演变的见解：

“照得回教一门，古圣创始，原以清真为宗，祇有一

教，并无二教，自后人分门别户，争端由是而起。本省长从前服官甘肃，习知回教底蕴。如投入华寺门宦者，认河州八坊马如彪为老人家，投入慕扶提门宦者认狄道马维翰为老人家，投入胡门门宦者认太子寺马福寿为老人家，投入沙沟门宦者，认张家川马元章为老人家之类。支分派别，各有宗尚。凡入各门宦之回民，朝东方之教主，听东方教主之命令行事。不入各门宦之回民，朝西方之圣人，照西方圣人之典礼行事。所谓教主者，即门宦之老人家也。……”（《文牍续编》卷13）

“前清康熙，乾隆两朝，甘肃兰州、河州、西宁等处，生有回教名贤数辈，传教度人，初无门户。如河州之大拱拜华寺、毕家场、胡门、白庄与狄道慕扶提之各拱拜，皆其后人意在敛财，恐其教徒投入别派，因立门户，俨然以教主自居。父死子继，成为风俗，甚至因争教之故，酿成祸端。……”（同上）

“门户之说，除甘肃一省而外，为各省所无。该各门户之掌教者名曰教主，父死子继，兄终弟及。此教之人勾引彼教之人，彼教之人勾引此教之人，始因门户之分立，继成门户之纷争，而祸机发矣。……”（同上）

从这些论述中，显见杨增新为要禁断门宦教争，对其始末利弊进行过认真的考察研究。而且他的某些见解可谓切中要害，一针见血。这使我们对这位旧时代的政治家的洞察力不能不为之折服。基于对门宦教派历史源渊的了解，基于对由此而

引起教争“民变”的认识，杨增新对门宦教派传入新疆是极为警惕、严加防范的。

具体作法上，杨增新是从两方面着手。其一，严禁甘、青各省门宦教派去新疆传教。其二，除新疆原有礼拜寺外，一概不准再建新寺。

新疆伊斯兰教原无所谓门宦，清末有甘肃哲赫忍耶门宦沙沟支派马元章之教及板桥支派马化龙之孙马二之教先后传入新疆，在新疆回族中形成所谓“南寺”和“坑坑教”，进疆的关内客回，亦有乡帮性的坊寺。至于维吾尔等穆斯林中，尚无门宦之别。民国初年，创立伊海瓦尼教派的马果元出关传教，被杨增新以“宗旨不正”的名义拘留。杨增新曾就发送马果元回原籍一事与甘肃当局协商，但甘肃提督马安良以马果元不便解回原籍宜由新疆择地安置为由拒绝接受。为此，杨增新于1918年电呈北洋政府，认为“新疆为蒙哈区域，无处不有回民，现在欧战尚未解决，国防吃紧，万不能令马果元久留新疆。”（《文牍三编》卷1）为消除隐患，坚持将马果元解交甘肃省城皋兰县监禁，并援引清代云南杜文秀、甘肃韩努力出狱“复叛”之例，要求“不可轻释”马果元。另外，兰州灵明堂门宦的播道者靠福堂曾到新疆哈密等地传教，欲扩充其门宦势力，也被杨增新逮捕，监禁达数年之久。当然，新疆本地穆斯林另立门户教派，亦在禁止之列。1930年，绥来县回民杨逢春等二十余家，尊请另立沙沟门户，专行马元章所传之教。杨增新接到地方报告后，“恐蹈甘肃分门别户之弊，”写了千余字的《指令》。

《指令》追溯了伊斯兰教及《古兰经》产生和传播的历史后说："本省长于回教内容研究已数十年，为维持地方起见，不得不加以慎重。况回教所奉之胡大是独尊，谟罕默德是一位，天经是一部，礼拜之威仪是一同，……回无二经，即无二教，所请另立沙沟教社之处，应无庸议。"（《文牍续编》卷13）结尾，杨增新对"信教自由"作了随心所欲的解释："所谓信教自由者，如回教中人，尊从谟罕默德之教谓之自由，若违谟教而从别教，即谓之不自由。本省长望新疆回民，皆尊谟罕默德圣人之教，便是信教自由。"（同上）。这个解释真是奇特得很，这位省长大人为了禁断门宦，竟不惜信口雌黄起来了。

门宦教派的分立，常常与礼拜寺的修建密切关联。一分门宦必建新寺；礼拜寺愈多，则分门别户之因素愈多。对这类复杂的宗教事务，当时的贪官庸吏，鲜有能透彻了解、处置得当的。所以，杨增新在禁止关内门宦传教、禁阻本省另立教派的同时，于1912年10月1日密令全疆各县知事，不准回民擅修礼拜寺。《密令》特别将伊斯兰教门宦纷争之事详加说明，希望他的属下"照抄一份，随时检阅"，"俾知杜渐防微，以免争端，而弭后患。各知事等能于此等事不动声色，随时考查，勿使争教之案发生，即为地方之幸。"（《文牍续编》卷13）。杨增新十分清楚："因关内回民出关，每添一寺，既含有分门别类之性质……""若使内地各门宦之教，概行传至新疆，则争教之事概不能免。"他的办法是"欲防此弊，须从不准擅修新寺起。"《密令》规定："嗣后新疆地方，凡从前已有之回

民礼拜寺，应准其照旧设立。向来未有之回民礼拜寺，不准擅新添修。即马元章、马二之教传来新疆者，除从前已有之寺外，亦不准再修新寺。……故禁止回民添修新寺一层，实为正本清源之第一办法，不可迁就。至于新疆缠民，笃信西方圣人之教，不肯信回民门宦之说，不肯信回民教主之说，不肯信回民老人家之说。回民自回民，缠民自缠民，虽同奉回教，俨然各有门径，不能强合。……”（同上）

然而，看来杨增新的属下并不领会他的意图。1915年，伊犁道县办理“喀什缠帮争举阿訇”一案，即为一例。原来，阿图什大寺更换掌教阿訇，维吾尔巴依玉山及雅和普二人从中把持，各欲推举自己党系之人充当阿訇，以便维持个人私利。双方突起纷争，相持不下。后来雅和普情愿独力修建大寺一所，以为喀什本城及阿克苏、和阗、乌什、库车、莎车等六县之穆斯林作礼拜之用。与阿图什大寺自此分离，各举阿洪，各办各事，永不相争。从当时解决诉讼来说，不失为一权宜之策。故伊犁道县以为“事属可行”，据情请示省长大人。而杨增新立即予以驳斥。他说：“新疆缠族宗教，向无门户之分。其优于回族之点在此，其能相安无事者亦在此。今以私人意见不合之故，即准予另修一寺，以立门户，嗣后如再有势力之人，即将纷纷援以为例，各树一帜，以相对垒。是缠民宗教向来不分门户者，今将分立门户矣。……双方巴依既因意见不合而分寺，则将来两寺之阿訇亦必因党系不同而互生意见，是今日之分寺，即为他日分教之渐履霜坚冰。……”（《文牍三编》卷二）。这份指令中

列举的原因不少，但首要的就是担心分寺引起门户教派，隐伏着教争的危险。

终杨增新督新十七年，大部分源起于甘肃的伊斯兰教各门宦，特别是由于教主马元章的汲汲推动而方兴未艾的哲赫忍耶门宦，没有能够在新疆各族穆斯林中间广泛发展，显然与杨增新以甘肃的教争为殷鉴而加以禁限有关。杨增新的灵活处表现在，对已经传入新疆并拥有相当势力的门宦，采取承认的办法，甚至在大讲了一番回教只有一个圣人的道理后，还尊称马化龙、马元章等哲赫忍耶的教主为“马圣人”。然而他认定“有一门户，即有一教主，教主愈多，争端愈大”，并指出：“回民之有识者，自能知其弊。”（《文牍续编》卷13）。他把清末甘青“回乱”的原因完全归结于教派门宦之争，显然是一种阶级偏见和民族偏见，但不能不承认他至少看到了问题的一个方面，而且用比较果断的措施和变通态度来处理了这个问题，其效果应该说对他所念念不忘的“久安长治”是不无益处的。

（四）

在当时的新疆，伊斯兰教拥有占全疆人口绝大多数的少数民族信徒，隐伏着某种程度的宗教和民族的排他性。这个现实，使杨增新在制定他的伊斯兰教政策时，仅仅奉行政教分离是远远不够的。如果宗教的偶像能为这位省长大人服务，替他

说教布道，那将是一种不可估量的力量。学者们常常说杨增新是一个独裁者，这是对的。但往往却忽略了他同时也是一位老谋深算的政治家，他在实行世俗的统治权时，从来没有忘记利用伊斯兰教，因为他的主要属民是笃信《可兰经》的穆斯林。1923年1月4日，他在给各地官吏的一道密令中说："照得为政之道，贵在因地制宜，而滋乱之阶，每因违民以逞。访闻近来各地方官对于宗教一事，每多意存歧视，每有无故革换阿訇、借端寻责阿訇之事。此种举动，未免大拂舆情。查缠民笃信宗教，尊重阿訇，为牢不可破之习惯，其愚处在此，其好处亦在此。假使缠回不信宗教，不敬阿訇，便不免无所忌惮，非专恃官法所能维持。现在俄乱方殷，我国沿边数千里，处处与俄接壤，过激派之主义，社会党之潮流，已骎骎乎输入我国。驯至有不可遏止之势。该过激派亦以推翻宗教，推翻阿訇为宗旨，必先将宗教一关打破，然后可以肆所欲为，而倡为无政府及均产平等之谬说。……我国官吏，正宜利用宗教，尊重回缠经典，以为联络民心、维持现状计。若蔑视回教阿訇，则是倒行逆施，好恶拂人之性所宜引为大戒者……。"（《文牍续编》卷14）。这份毫不掩饰的密令，把杨增新利用宗教的目的表达得十分明了。每有地方动乱，杨增新总是要求各地官员，"传集阿訇头目，晓以大义，令其转告百姓，勿听谣传，无存妄念……务须各务正业，勉为好人。"（《文牍》乙集1）。传谕阿訇头目"开导百姓，各相劝勉，仰体本省长维持治安之意旨，尊奉谟罕默德圣人经典教人之法言，务为正人，不得妄听奸徒

煽惑。”（《文牍》辛集3）。甚至明令授权“倘有不安本分，幸灾乐祸之人，准各阿訇头目指名呈报地方官，从严重办，除暴即所以安良，不必姑息。”（《文牍续编》13卷）。清末以来，哥老会力量进入新疆，不少回族、维吾尔族等人民纷纷加入，开山立堂，设立码头，会党遍播全疆，杨增新除血腥镇压、分化瓦解外，训令“头目阿訇开导回缠，切不可听人愚弄，妄入会党。”（《文牍》乙集3）。杨增新对伊斯兰教并无兴趣，他有他的上帝，然而需要时，他也俨然像个大阿訇向穆斯林说教了：“须知谟圣人经典都是教人为善，断无教人造反之理。”（《文牍》乙集1）。真主与《古兰经》居然也成了这位独裁者手中的一个法宝了。

确实，穆罕默德的圣灵，有时还真的“保佑”了杨增新渡过难关。1912年，在辛亥革命影响下，哈密、吐鲁番爆发了以铁木耳、穆依登为首的农民起义，参加起义的数千人，大多是虔敬的伊斯兰教徒，主要领袖穆依登，还是一个具有强烈叛逆精神而深受穆斯林爱戴的大阿訇，清末就因支持穷苦教民与官府对抗，被驱逐出境，流落伊犁。辛亥革命前一年，又被伊犁当局递解回吐鲁番。起义军入据形势险要的山区，屡次打败前来镇压的政府军，不到半年，除哈密维吾尔族亲王沙木胡苏特困守一座孤城外，整个地区已在起义军的控制与影响之下了。卸任入关的新疆总督袁大化途经哈密，滞留数月，试图以武力“剿办”，还想建树他在新疆的最后一次“功勋”，结果，连连失利，郁郁而归。诡计多端的杨增新一登上新疆督军的宝座，立

即收拾起业以失败的“剿办”方针，改用“招抚”，他改派自己的亲信、回队营长李寿福，会同哈密伊斯兰教的教长、阿訇，携带礼品和杨增新的亲笔信，脖子上悬着《古兰经》，前往“收抚”。宗教的迷雾蒙蔽了铁木耳、穆依登的眼睛，谈判的通道打开了。李寿福捧《古兰经》盟誓，与起义军达成协议，轰轰烈烈的哈密、吐鲁番农民起义，就这样被杨增新轻而易举地扼杀了。铁木耳和穆依登做了杨增新的营长，率领少数战友进驻省城迪化，次年，全被杨增新杀害①。事后，穆依登阿訇的遗体运回吐鲁番，那里的穆斯林以隆重的宗教仪式埋葬了他，并在坟墓上修建拱北，以纪念这位为人民事业献身的阿訇。可是杨增新连这都不放过，害怕宗教的纪念又成为新反抗的号召，几次电令、通告，拆毁为穆依登阿訇建造的拱北，强力规定穆依登的坟墓“至高不得过三尺，至宽不得过四尺，至长不得过六尺，以示限制”（《文牍》乙集1），他在把伊斯兰教变成自己手中的法宝而巧为利用时，是很费了一番心思的。

杨增新清末入新不久，就曾招募新疆回族为兵，建回队五营，自任统带。即任新疆督军后，又迅速扩编为十五营，这部分忠实的武装力量，是杨增新的别动队，也是他在各民族间奉行“牵制主义”的重要一环。他之所以招募回族为兵，很重要的原因，是回族对伊斯兰教的影响较大，“羁縻”了回族，也就“羁縻”了共同信仰伊斯兰教的维吾尔等民族，进而牵制新疆

① 参见民族研究所《新疆简史》下册。

的汉人。他很注意新疆各族之间力量的平衡关系，使用的还是“以夷制夷”的老伎俩。

杨增新对伊斯兰教的利用政策，最大的成功大概是他对伊斯兰教上层的笼络和重用。他始终把直接控制穆斯林的阿訇，当做维护他统治的一支教化力量；同时，对影响较广的大阿訇、大教长给予政治、经济上的特权。云南回族马绍武，是哲赫忍耶教主马元章的侄子，是宁夏教主马震武之堂兄，新疆部分哲赫忍耶教徒，奉马绍武为教长。杨增新时期，马绍武做过疏附、乌什县知事，后来被杨增新提拔为喀什道尹，终杨之世，一直留任。虽然马绍武通过宗教，敛钱聚财，大行不义。但杨增新始终置若罔闻，重用不疑。其中奥妙，正如一位久历南疆官场的满人桂芬所说：“杨将军把马道台安置在喀什，胜于在那里驻扎十万大军，因为马道台是宗教上的首脑，在维吾尔和回族中有很大的影响力。他又熟悉杨将军的政策，一直按杨将军的指示做事。当年在喀什甚至阿克苏道内许多汉族官吏不能解决的问题，马道台都能够顺利解决的。”马绍武这个教长官僚一身二任的人物后来到盛世才做新疆督办时①，却被关押、折磨致死了。这也很可以看出杨、盛二人宗教政策的高下来。

宗教的麻醉效果，在杨增新的利用政策中，体现得多么充分！在这里，神权与世俗的权力又结成了强大的同盟。表面上看来，政教又分离又结合，是一种多么矛盾的政策，其实，不

① 包尔汗《杨增新统治时期的新疆》载《文史资料选辑》第46辑。

过是这位旧式政治家娴熟的权术运用。分是原则，合是需要，如此而已。

(五)

杨增新所处的时代，正是沙俄、英、法等帝国主义势力向新疆大肆侵略渗透的时代。新疆，成了列强角逐的舞台，宗教，则是他们手中得心应手的道具与伪装，在政治、经济、军事、外交、文化、思想的侵略与浸透中，宗教，尤其是在新疆拥有众多信徒的伊斯兰教，因其世界性，而最易被利用。其作用之巨大，影响之深远，是不容低估的。在当时的历史条件下，可以这样说，谁控制了新疆的穆斯林，谁就是新疆的主人。

正因为如此，凡涉足新疆的列强，凡是觊觎着新疆这块塞上沃壤的帝国主义者，几乎没有一个不利用伊斯兰教的。

早期来新疆活动的帝国主义分子，不少是传教士。那时，他们还不甚明了伊斯兰教在新疆的地位、影响，以为基督的福音可以打开侵略的通道。然而，可怜得很，一批批跋涉万里的黑衣使者，到二十世纪初，在乌鲁木齐、喀什等五地，才接纳了二百二十九个天主教徒。这些神甫，主要是法国人。①

到第一次世界大战前后，德国人与土耳其人结成同盟，土耳其人又为德国人效劳，进入中国，活跃在天山南北，如1917

①参见新疆民族研究所《新疆简史》下册。

年，德国人“派遣土耳其人七名，携带巨款，赴陕甘新一带联合回教徒，为将来引导土耳其东犯之伏机，其指挥及参谋系德军官。”（《文牍》癸集8）。前此一周，尚有德国军人五六人，改装假充瑞典牧师，在丰新活动。1916年，土耳其人阿吉阿里等公然进入喀什，三年间以念经为名，在英吉沙、叶尔羌、和阗、阿克苏、库车、吐鲁番、鄯善、哈密数十县活动，后又拟赴甘肃循化撒拉族伊斯兰教徒中活动。

英国人似乎要比法国人来得聪明些。他们聘请或雇用土耳其人、阿富汗人和其它中近东伊斯兰国家的人，潜入新疆，深入到各地清真寺，他们的面孔装束和自称是“圣裔”或“哈只”的身份，更能赢得当地穆斯林的尊重信赖。于是，一种很异常的局面出现了：土耳其人，阿富汗人，纷纷成了新疆一些地方清真寺的阿訇，“延请土人教授经卷之事，各县皆有”。（《文牍》癸集8）。开设经文学校，在清真寺讲说经文。那里最热衷宣传的，是泛伊斯兰教主义和大土耳其主义，新疆穆斯林的虔诚信仰被污染了，历史、民族、宗教形成的排他性被煽惑起来了。以至泛伊斯兰教主义和大土耳其主义在新疆大肆泛滥。

这对作为新疆统治者的杨增新，又是一个挑战。他从来不能容忍新疆脱离祖国的倾向，丝毫不打算向外国的渗透打开大门。早在杨增新督新初期，就有疏附维吾尔族巴五丁设立学校，聘请土耳其人充当教习，随后土耳其人牙合甫又在莎车开设实业学校，杨增新认为“教育一事，关系内政，至为重要，列强均不使教育权操于外人之手。即以中国而论，外人在中国

充当教习，均应奉部核准，方能聘请，断不能由民间私塾擅请外国教习。”（《文牍》辛集2）。而且“回民私立之学堂，专以教授回经为主课，纯是宗教性质。”（《文牍》癸集8）。杨增新敏锐地看到：“土耳其人与缠民有宗教之关系，若任其在南疆开办学校，招收学生，表面虽属教授实业，开通风气，而以宗教引诱缠民之意即寓其中，缠民智识锢蔽，信教诚笃，被其煽惑，隐患甚深……于中国内政外交，均有大关系，”所以“不得不严加查禁，以杜后患。”他在1916年8月14日通令全疆：“嗣后各县无论官立私立学校，均不准聘请土耳其人充当教习，亦不准土耳其人在各县自行设立学校，以免意外之虞。”要求各地方官要“特别注意、如稍有疏忽，或故为隐饰，查明议处不贷。”（《文牍》辛集2）。后两年，杨增新查禁南疆依禅派道堂，外来势力的渗入是个主要原因。杨增新在给喀什道尹的训令中说：“且闻新设道堂，其中英俄土各国人民均有，而土人又与缠族习惯、宗教皆同，若任其无分中外，聚集一堂，明借诵经之虚名，暗施煽惑之诡计，贻害何堪设想，亟应严行查禁，弭隐患而维治安。”（《文牍》辛集3）

然而，外国势力并未因杨增新的通令而放弃他们对新疆伊斯兰教的渗透，派充阿訇事接踵发生，1919年元月6日，杨增新专门下发“《训令各属查禁外人充当回缠阿訇文》”要求“分贴各寺，俾资尊守。”《训令》说：“近闻新疆回缠各礼拜寺竟有私行聘请外国人为传教阿訇者，如不设法查禁，则传教之阿訇难保不为酿乱之媒介，受教之回缠，鲜有不受煽惑之

流毒，以中国回缠而受外人诱惑，其隐患何堪设想，此种事项，既含宗教性质，复关地方治安，全赖官吏深悉利害，则后患自可永绝。”《训令》还告诫各级官员“随时随地严密侦查，勿得稍涉敷衍，贻害地方，事关新疆治安，其各慎重执行。”（《文牍》癸集8）

杨增新对任何泛伊斯兰的宣传都表现出他的敏感和忧虑。1918年，阿拉伯脱离土耳其宣布独立，驻喀什的英国领事曾散发默加（麦加）总督签署的独立宣言，宣言书内有“脱离异族统治，不受外人干涉，完全独立，谨守回教信条，并欲东西各国回教同轨同辙”的号召。杨增新闻知，即密令喀什、阿克苏道尹，遇有宣言书到境一定要设法收回销毁。他说：“此种宣言，最足摇动人心。阿拉伯人既可脱离统治国，恐他国回教因此误会，各谋所以，脱离统治国。”“新疆种族复杂、回族实居多数，杜渐防微，自不能不为之虑。”（《文牍》癸集8）

当然英国人并不满足于泛伊斯兰主义的宣传，他们的真正意图是扩大他们在新疆的势力范围，甚至用伊斯兰教作为伪装，不惜冒险，策动叛乱，以颠覆分裂新疆。1918年5月，库车买买铁力汗的叛乱案，就是英国人直接插手的。买买铁力汗，是前清同治年间参与叛乱的帕夏的后裔，在英国势力进入新疆后，领取英通商票，冒充英籍，他的岳父是库车伊斯兰教的大依禅（依禅派的宗教头目），买买铁力汗通过他的岳父以宣传伊斯兰教为名，“附会经典，煽惑人心，谓谟罕默德转世复生，当有天下。”（《文牍》乙集1）英国通过库车的英侨头

日奈依木等供给买买铁力汗军火武器，并由中东窜入新疆的八名英国间谍卡木旦巴图鲁等，秘密对买买铁力汗的徒党进行军事训练，“约定烧油葫芦之日，即回教封斋节之日起事”。不料，名单泄露，买买铁力汗的叛乱阴谋被库车县代理知事陈宗器发觉，买买铁力汗仓促起事，“杀人放火，聚徒攻城”，随即被库车军警扑灭。买买铁力汗被打死，杨增新下令，几位大毛拉及首要分事一律枪毙，“以期除暴安良”。这个事件表明，杨增新对外国势力渗入新疆伊斯兰教的警惕和忧虑并不是多余的，他的宗教政策遏制了英国人的野心。

如果从十九世纪末至二十世纪初的世界图景上看，英国、沙俄的扩张已经使中亚、新疆变成他们一个激烈的交锋点了。俄国人在利用伊斯兰教向新疆侵略上，历史更为悠久，手段更为无耻而肆无忌惮。

沙俄本来是一个奉行东正教的欧洲国家，接连几个世纪的征服，特别是吞并浩罕、布哈拉、希瓦等中亚汗国后，伊斯兰教成为俄国第二大宗教，在向被征服的穆斯林推行“俄罗斯化”政策失败后，沙皇不得不采取容忍态度，而且他们很快就发现，这种容忍和宽大不仅使征服区安定一些，而且对他们向伊斯兰教地区的扩张是有用的，于是，华丽的清真寺建立起来，《古兰经》用各民族语言翻译出版，一批为殖民主义服务的“新式阿訇”被培养出来了。十八世纪，沙俄入侵巴尔喀什湖以南的中国领土，就曾派出穆尔札、特夫凯列夫假充伊斯兰教徒拉拢在哈萨克三玉兹部落有影响的伊斯兰领袖、长老布肯巴

衣，并从喀山、奥伦堡派出大批经过训练的新式阿訇深入哈萨克草原，1857年，曾经叛乱的伊斯兰教白山派领袖大小和卓的子孙倭里汗入侵喀什噶尔，俄国外交部亚洲司长卡瓦列夫斯基立即提出《关于喀什噶尔事态以及我们对它态度》的报告，主张利用喀什噶尔的伊斯兰教领袖，干预新疆。西伯利亚总督加斯弗尔德草拟了行动计划，明确宣称要“变喀什噶尔为一个脱离中国而受俄国保护的国家”。1865年，阿古柏入侵新疆，在英国人和俄国人扶植下建立伊斯兰教神权统治的“哲沙尔汗国”，沙俄期待着中国西部“正在形成独立的回族伊斯兰教领域”，作为中俄之间的缓冲国。1911年辛亥革命爆发，新疆以伊犁起义为先声，武装斗争遍及全省。俄国人四处活动。帝俄驻喀什副领事爱德华·贝伦斯毫不掩饰地说，俄国就是要使“新疆成为一个伊斯兰教国家。”贝伦斯决非信口说说而已，他在1912年6月导演了轰动中外的“策勒村事件”后，立即借俄国军队进入新疆挑衅的机会，又一次策划建立新疆伊斯兰教国。这个计划是通过收买喀什提督马福兴来实施的。马福兴，回族人，早先深得杨增新的信任，杨增新执政不久，就委派他到喀什这个南疆重镇提督兵马，杨增新当时是想到利用宗教与民族关系，以回制维，控制南疆，可是马福兴暗中派人到北京活动，企图挣脱杨的羁绊，并与英、俄驻喀什领事勾结，图谋不轨。沙俄侵略军盘据喀什后，收买马福兴在南疆建立“独立伊斯兰教国，”并准备向天山北路进犯。然而分裂祖国，违背了各族人民的愿望，南疆人民组织了数千人的新军，把500侵略

军赶出喀什，叛国分子马福兴亦被杨增新派马绍武拿获枪决。俄国人炮制新疆伊斯兰教傀儡国的计划又一次破灭了。而杨增新在这一事件中的政策与魄力，无疑是值得赞赏的。①

写到这里，我们要指出的是，杨增新并不是一个盲目的排外主义者，他在经济、军事、外交上，与英、俄等国的交道似乎比宗教上灵活、松动一些。即便是在他严厉查禁土耳其人充当阿訇时，仍坚持对侨居新疆的土耳其商人的正当经商活动予以保护（《文牍》癸集11《通令各属对于土耳人在境内经商保护办法文》）。甚至在1926年杨增新曾请苏联总领事馆的翻译官金科维奇每周到他公署来两次，帮助他研究过《资本论》，1920年杨与苏签订苏、伊贸易协定。

应该看到，杨增新执行的反外来势力渗入新疆伊斯兰教的政策时，是颇为艰难的。二十世纪初期的中国，国家积贫积弱、军阀混战，民不聊生；列强咄咄逼人，向各个领域，每个角落侵入渗透。逐鹿中原的军阀，无不与帝国主义势力勾结，民族危机，达于极点。新疆“孤悬边陲”，财政拮据，吏治腐败，军备废弛，民族宗教情况复杂，边境纠纷迭起，新疆被列强瓜分、颠覆、割裂的危机更甚于内地各省。所以，杨增新的宗教政策之所以引起我们的兴趣，并不在于他是否是这个政策的先驱者，而在于一个大动荡时代的边疆省区，他的明智而独立的宗教政策，反对外来干涉，维护了这个国家的统一。这使我们

① 参见黄心川《沙俄侵略新疆与伊斯兰教》，文载《新疆史学》1979年创刊号。

想起了当年考察过新疆的著名瑞典学者斯文赫定对杨增新的一段评语："他（指杨增新）差不多是过去时代的末一个代表者，具有高度的中国伟大的旧道德、傲气和爱国心，他唯一的梦想是中国的统一。"① 这些话出自一个对当时中国的现状深有研究、并认真接触了杨增新的外国人之口，应该说评价是允当的。

由前清的遗老一变而成民国政府的方面大员，杨增新的政治思想是陈腐的，统治手段不外乎封建政客的那一套，但是，在半殖民半封建的旧中国，当南北军阀纷纷投靠帝国主义以求自存和扩张的情况下，当走马灯式的北洋政府无不以丧权卖国为其职能的那个时代，杨增新保持着一个中国人应有的"傲气和爱国心"，并且以祖国的统一为"梦想"，这是难能可贵的。不难看出，正是这种爱国心、再加上他丰富的政治经验，支持着他统治新疆达十七年之久。他对伊斯兰教问题的处理，剥除其反动统治阶级权术和狡黠的一面，其中某些认识和处置办法亦不无研究和借鉴的价值。

① 转引自朱允兴《论督新初期（1912—1916年）的杨增新》，《兰州大学学报》1980.1

回族和伊斯兰教
历史资料调查研究的设想

杨怀中

本文包括两部分内容：一、组织力量，向民间抢救近百年来的回族历史资料；二、组织力量，研究中古时期阿拉伯文化和回回民族文化。它提出了回族和伊斯兰教历史资料多学科的综合调查研究问题。这是以前写的，此次略作删节。如有不当，盼予指正。倘有一得之愚，聊供研究回族史与伊斯兰教之参考。

1981年9月25日作者记于银川

组织力量，向民间
抢救近百年来的回族历史资料

解放以前，回族人民的历史，是一笔受压迫的血泪史，也是一笔光辉壮烈的反抗斗争史。回族人民因不堪清政府及国民党反动派的残酷压迫，进行了无数次的流血斗争。仅有清一代，顺、乾、嘉、道、咸、同、光七朝，每朝皆有大规模的回民起义。而西北地区从1862年（同治元年）起，回族人民不时

高举起起义的火炬，坚持着不懈的斗争。约略算来，有1862年（同治元年）—1877年（光绪三年）陕甘宁青新数省区的反清运动，有1895年（光绪二十一年）的反清运动。辛亥革命后，有1928年的河州事变，1931年的河州事变，1938年至1941年的西海固事变，1942年的甘南事变，1943年的河州事变，以及1948年的青海兵变等。虽然每次起义皆以失败告终，然而，它毕竟在一定的程度上打击了清政府及国民党反动派，同时，由于历次的痛心的失败和残酷的迫害，也深深地教育了回族人民，懂得了只有紧紧地跟着中国共产党走，回回民族问题，才能得到最后的胜利的解决。

解放以前的回族人民，一面外受清朝政府、国民党反动政权的大汉族主义的压迫；另方面，内受地主阶级及门宦势力的压迫。百年来，回族内部的阶级分化，土地集中，大地主出现，建立在这种封建地主经济基础上的门宦制度，也相应地增强了对回族人民的羁束。每一教派的出现，都代表着一定的经济力量和阶级利益及社会意识。除此，还有以屠杀回民而起家的马家军阀，更残酷地统治着回族人民。这是百年来回族社会内部的阶级对立和阶级压迫的特点。

毛主席说："对于近百年的中国史，应聚集人材，分工合作地去做，克服无组织的状态。应先作经济史、政治史、军事史、文化史几个部门的分析的研究，然后才有可能作综合的研究。"（《毛泽东选集》第三卷："改造我们的学习"）然而，近百年回族历史的研究工作中，最大的困难是，文献不

足，资料贫乏。仅有的几部“钦定”官书，都是褒扬官家武功的，不可尽信，而回民自己又无记载。建国以来，白寿彝等同志在这方面虽有所搜集，并有可观的成绩，然其成果远远不能解决百年来全部回族历史中的问题。因此，当务之急莫过于立即组织人力，抢救散布在民间的百年来的回族历史资料，找老年人谈些掌故，搜求一些有关的传记、府志、县志、碑碣、墓志铭、诗文、歌谣、谚语、传说、图书、匾额，并访查一些古迹、寺院拱北，调查一些民俗、方言。如斯始可补文献之不足，释史书之存疑。

调查可分作两方面：一是革命斗争史料，一是阶级分化史料。现从这两方面拟出一简要调查意见。

一、革命斗争史料方面

解放以前，回族人民的革命斗争如火如荼，牵涉地区较广，有西北、西南及内地几方面。现仅就西北方面作如下计划。西北方面百年来的革命斗争次数，已如上述。由于这一次次的起义和失败后伴之而来的屠杀、迁散，使回族人民的居住地区发生了大的变动，甚至也改变了一些地区原有的民族成分面貌（如陕西回民在同治起义中，大都西迁）；同时，由于历次起义的失败，使回民的经济发展受到了很大的挫伤。历次回民起义，一般说来是国内阶级斗争范畴内的抗争活动，是汉族老大哥反清反国民党斗争洪流中的一支支流，如一些事变与汉族老

大哥的斗争有直接的联系和深刻的影响。但它同时又是民族斗争。上述问题要弄清楚。另外，历次起义本身也有好多问题，至今未被弄清。如起义的原因，有的尚不清楚，象青海兵变。有的同一次起义，有几种说法者，须辨析主次；起义的经过；有的起义后建立了政权，这些政权性质如何？起义领导人的情况（象同治起义中，陕西十八大营的领导人任武、赫明堂、洪兴、孙俞宝、白彦虎、崔韦、于彦禄、陈琳、禹得彦、阎兴泰、邹宝和、马政和、杨文治、毕大才、马生彦和甘宁青地区的马化龙、穆生华、马占鳌、马文义、马文禄；光绪二十一年起义中的马永琳、马如彪、马占禄及民国时代起事的马仲英等人的行状，在历史上都是一片空白）。提出过什么政策？有什么施政措施？各地历次起义的时间问题，起义军彼此的联系问题，军事上的进退路线问题，原来回民的分布区问题，起义失败后的迁散问题，起义中的民族关系问题，起义中门宦教派间的关系问题，伊斯兰教在其中所起的作用问题，乾隆四十六、九年起义与同治年间起义的关系问题，西北回民起义与西南回民起义的关系问题，陕西回民起义与甘宁青区回民起义的关系问题，陕甘宁青区的回民起义与新疆各少数民族起义斗争的关系问题，太平军、捻军及当地汉族农民起义队伍与回民起义的关系问题，起义队伍中的阶级关系问题，起义前后人口的变化等等。凡此种种，皆为与回族革命斗争史有联系的基本问题。是起码要弄清楚的常识问题。

通过调查，可以在占有丰富的资料的基础上，分析回民革

命斗争的本质，从而达到回汉各族人民紧密团结为社会主义建设而奋斗的目的。

调查地区，按历次起义的活动区，择其重点进行之。历次起义活动在陕西、宁夏、青海、新疆。据此，作如下安排：

（一）陕西：主要是同治起义。按其经过须分四个片。

1.华州、渭南、大荔：是起义的发动区。

2.临潼、三原、高陵、咸宁、长安、泾阳、咸阳：是起义的延展区。

3.凤翔、岐山、宝鸡：是起义的响应区。

4.兴平、户县、周至、醴泉、乾州、邠州、（甘肃董志塬）：是起义的撤退区。

（二）宁夏：同治起义，马仲英打宁夏事，豫海政权，海固暴动。

1.西海固、同心、盐池：同治起义中陕西回民与当地回民据六盘山抗清，是金积堡之前哨；1938～1941年发动三次反国民党的斗争；1936年红军在宁夏南部建立了“陕甘宁省豫海县回民自治政府”。

2.金、灵、吴：同治起义中抗清的司令部和坚实阵地。由同治二年（1863年）十月—同治九年（1870年）十一月，凡八年，所谓“关陇诸回，率视金积为向背也。”“关陇安危，机括全在金积。”陕西回民起义队伍第一次大规模降清。

3.银川：民间有马仲英打宁夏的传说。

（三）甘肃：每次起义均与之有关，龙嘴子政权。

1.临夏：多次起义的发动区。

2.肃州：同治十二年九月西北战场上最后的一次剧烈的战争在此。

3.陇东区：同治起义中陕西回民起义的安插区，第一次于金积投降的回民安插于泾源、静宁一带；第二次于西宁投降之陕西回民被安插在平凉、张家川、会宁、定西一带。

4.正宁县龙嘴子：随着陕甘边界革命根据地的创立，1932年3月在这个回民地区建立了苏维埃政权。

（四）青海地区：

西宁区：同治元年九月(1862年)至同治十二年(1873年)十二月一日马桂源起义于此。陕西起义回民第二次大规模降清。

（五）新疆：

1.乌鲁木齐，昌吉回族自治州：西上回民，部分留此。

2.喀什噶尔：白彦虎曾依阿古柏政权继续抗清。白“自度势力不敌”阿古柏，有过军事上的合作，以便“自观成败，伺机脱走。”

自彦虎于1877年11月率众出走中亚，随白出走之战士，皆从白转战数万里，大小千百战，其抗清意志最坚决，见闻最广，感触定深，传闻必丰，时日悠悠，历时十六载，何其容易？血火炎寒，裹创征战，外敌内奸，诸多艰辛，志犹坚，气不馁。诚世间之人杰，泉域之鬼雄也。又，象白彦虎这样一位近代史上的英雄人物，其在国内回民大众的传说中，老少咸称。然亦间有微词，当须辨析之。如一说白临终时，后人要“口唤”。

白遗言："娃，能把西省城楼上土抓一把，就有口唤，不了甭想望胡适努苷。"①浩气贯长虹，虎死雄心在，其眷恋祖国之怀抱可以想见。又一说，白率众入中亚后，其土人之酋长询问白的部队，白是好人抑是坏人，说是好人者，站在一边，坏人者站在另一边。结果部下皆站在坏人一边。白睹此情景，不胜慨痛，自伤年迈力衰，远适异国，今乡亲待己，竟如此携贰，未几，郁郁而死。这两个传说距离太大了，而又是较重要的传说。窃思后一说难以尽信。按同白出走之众，皆为志同道合、义气相投、生死相关的父老子弟，若稍有不合，则可在金积城下降清，可在河州、西宁、肃州战役中降清，亦可于出口后留居新疆各地，何须竟置生死于不顾而从白出国耶？此其一也。若他们之从白，系出于胁迫，且素有积怨者，则戎马倥偬，宁无报怨之机？他们可于肘腋之下，生祸乱于不测，可于军旅之前毙白之性命于乱军之中，亦可于咫尺之间提白之人头而换取荣贵，未如此而于出国之后见一土人之酋长又如此庸浅，此与白之作人不合，亦与白之部众的性格经历不合。此其二也。有此两端，足见其说之伪。然此仅一己私心之臆测耳。科学研究不能单凭主观之揣想，惟需广收有关资料分析考证。对于白彦虎后期活动有不同意见，但这并不妨碍资料搜集工作，只有占有了详细的历史资料，才能评价历史人物的成败得失。

① 这条资料系一九五二年作者在甘肃靖远西关回民饭馆马二爷处调查的，马氏为陕西十八大营的后裔。西安回民中也传说白临危遗言说："娃！有本事了啥时把西省四城门环叩响了就有口唤，不了，没口唤。"

二、阶级分化史料方面

这方面，当从“中国伊斯兰教门宦史”、“回族社会经济史”、“马家军阀发家史”，此三方面着手。兹分言之。

（一）中国伊斯兰教门宦史

近代回民经济的发展，引起了回族内部的社会分化和对立，这种分化，明显的在宗教上反映了出来。回族的一切政治经济生活，均与宗教密切结合着，因之，内部的斗争，往往以“新旧教派之争”的形式表现出来。为此，有必要对近世伊斯兰教门宦教派的产生、演变、性质，作一调查，调查各个门宦教派的产生时间、创始人、历代继承人，他们的成份、经历。各个门宦教派产生的社会经济基础、社会环境、政治条件，在教律、礼仪上除念礼斋课朝方面小有异同外（诸如人亡故后的转钱与转经问题，给亡人站“者那则”脱鞋与否，拜中起指，邦克内外抬手一遍抑两遍，“杜阿”穿孝，念“衣布扎”等问题，请阿訇吃饭与念经问题，大赞大念与默祷低念问题），而宗教经典的传习方面之异同（除共同遵奉《古兰经》、《圣训》外，哲赫林耶传习《穆罕买斯》、《满答伊赫》，伊赫瓦尼传习《沙米》、《伊勒沙德》、《米实卡替》，各修道的苏非派又传习《默克图巴替》等），在伊斯兰教的宗教思想上有无新的见解，对旧的习俗有何革新，与其它教派有无矛盾冲突，与清廷及国民党的关系如何，解放前各教派教徒的经济生活状况，

当前的经济状况等等。

调查地区，按各门宦教派的流行地区，简要作表如下，其流行分布地区，即为调查地区。（表附后）

（二）回族社会经济史

1.元代回回屯垦情况：元代东来的回回被签调祖国各地屯垦牧养，这是回族封建农业经济的开端，应从文献中查阅辑录这方面资料。

2.土地占有情况：近世回族社会内部土地集中，阶级分化。其土地集中之具体程度如何，缺乏详细的数字和可靠的调查。一部回族社会经济发展史，无具体数字，光凭概念是不能成立的。应在宁夏之西海固、金灵吴及甘肃的临夏等地，作重点的实地调查，尽可能搜集一些土地改革档案资料。

3.商业经济情况：唐宋时的“胡贾”、“番客”和元明时的回回商人，他们的活动在我国城市商业经济中占有重要地位。他们的商业活动对回回民族的形成发展起了什么作用，对伊斯兰教的传播有什么影响，对我国封建社会内部资本主义经济萌芽因素的产生有无影响，这也是需要调查研究的。

4.门宦教派不同，经济生活形式亦有差别，如阁的木、各门宦、西道堂等。

（三）马家军阀发家史

这笔帐应该从马安良那儿算起，从1862年的反清运动开始，回族社会中一些上层投机分子变节降清，转来屠杀回族人民，以广大回族劳动人民的头颅为他们换取红顶子，于是他们成

中国伊斯兰教门宦教派分布情况

门宦	支派	流行地区
有门宦的	哲赫林耶沙沟	陇东、陇南、金灵吴、海固、云贵、济南、开封、北京、新疆
	虎夫耶板桥	宁夏、甘肃河西、湖南桃源县
	北庄	甘肃临夏、山丹等县
	花寺	甘肃临夏、皋兰、会宁、和政等地
	穆夫提	甘肃康乐、宁定、临洮等县
	胡门	甘肃宁定、和政、临洮等县
	刘门	甘肃皋兰、临夏等地
	凉州庄	甘肃临夏凉州庄、宁夏海固等县
	鲜门	甘肃皋兰、临夏、宁夏海原等县
	疯门	甘肃临夏、兰州、新疆哈密等地
	丁门	甘肃临潭县
	毕家场	甘肃临夏县
	大拱北	甘肃临夏、陕西西乡、四川松潘
	杨门	甘肃皋兰、宁夏韭菜坪、青海大通西宁
	沙门	甘肃皋兰
	小刘门	甘肃皋兰
	海门	兰州及东乡自治县
无门宦的	不耶忍库	大湾头甘肃临夏、皋兰、康乐等地
	子耶沙林	青海循化一带
	塞丁爱罗	新疆、甘肃陇西一带
	俄耶阁的木	全国皆有，冀、鲁、陕为多
新行	西道堂	甘肃临潭、岷县
		北京天桥、河南桑坡、甘肃临夏、青海、宁夏

为“世代簪缨”。迭及马步芳、马鸿逵等，他们对外以回族人民作本钱，升官发财；对内则施以更残酷的压迫。时间的流水向前流逝了，过去已成为历史，现在，我们应担起历史审判者的神圣职责，给他们以严峻的历史的审判。此事，有必要先将马家军阀的各方面情况，作一详细调查，然后，编之成史。调查内容应包括：带兵、政绩、文教、宗教（如何利用教派之争为己谋利）、民族、财政及经商、身世等方面。

若果能完成上述两方面的调查工作，在充分占有资料的基础上，回族近代史上大量存疑的问题，会在一定范围内逐步得到解决。此事的进行远非一两个回族历史的关心者、爱好者、研究者之个人能力和时间所能胜任的。然而，人寿几何，时不我待，这是不能再拖延的当务之急，是落在我们这一代人肩上的历史任务。若果我们不能及时地将这笔历史资料抢救出来，那将来的人们，定会归咎我们、埋怨我们的。因此，希望我区能协同人大民委组织一定的人力，以相当的时间，有领导、有计划、有组织、有目的地开展工作。此事，若有需要，我不揣谫陋，愿尽其所能倾力以为。

1962年7月24日

组织力量，研究
中古时期阿拉伯文化和回回民族文化

乍看来，这是一个累赘而又蹩扭的题目。仔细一想，仍不失是一个名实相符的题目。原先只想题为研究回回民族文化的

单题。冷静一想，有些历史文化虽与回族人有关，若将其统统归结为回回民族文化，也不一定完全合适。又想命其题为研究中古时期阿拉伯文化，转想到这样的题目，却无法概括一些回回民族文化。考虑结果，就用现在的“研究中古时期阿拉伯文化和回回民族文化”这样一个双重的命题。

先说中古时期阿拉伯文化的研究问题。

中世纪意大利伟大的诗人、文艺复兴的号手但丁，在他的《神曲》中描写了这样一个场面，在地狱的走廊下，杰出的阿拉伯哲学家伊本·西那和伊本·鲁世德同希腊、罗马的哲人们，济济一堂，思考谈辩。应该说这样的描写是十分正确的。在古代，当欧洲人的智慧还处在蒙昧之中时，人类的智慧的火光，似乎更多地更集中地从希腊、罗马人那儿迸射出来。唯物论的思想因素，早在两千年前在这里萌芽。泰勒斯、赫拉克利特、德谟克利特、亚里士多德诸人是这支智慧的火光中最明亮的光轮。希腊、罗马灭亡之后，阿拉伯的学者们，从他们那儿继承了这份智慧的遗产。于是希腊、罗马的自然科学及哲学上的唯心论、二元论、唯物论思想同时流入阿拉伯文化之中。经扬弃揉合，使阿拉伯学术得到了空前的活跃，科学得到了相当的发展，形成了独步中古的阿拉伯文化，一时，阿拉伯又成为世界文化的中心。十字军东征之后，欧洲人从阿拉伯那儿接触到了阿拉伯文化和希腊文化，于是，欧洲人的智慧开始苏醒了。欧洲文化才逐步地走上繁荣，慢慢地世界文化的中心始由东方移向了西方。欧洲人不但学习了阿拉伯文化中的医学、数

学、理化、天文，也吸收了阿拉伯哲学中的唯物因素，用来反抗当时风行的基督教的唯心论的神学。黑格尔对此曾说："阿拉伯人之获知亚里士多德的哲学这件事具有这样的意义，最初乃是通过这条道路，西方才知悉了亚里士多德，对于亚里士多德作品的评注和亚里士多德的章句的汇编，对于西方各国成了哲学的源泉。"（《哲学史讲演录》第三卷，252页）；恩格斯也写道："近代自然科学就象整个近代史一样，是从这样一个伟大的时代算起，这个时代我们德国人由于当时我们所遭遇的民族灾难而称之为宗教改革，法国人称之为文艺复兴。……教会的独裁被击破了，德意志诸民族大部分直接抛弃了它，接受了新教，同时在拉丁语系诸民族那里，一种从阿拉伯人吸取来的明快的自由思想愈益根深蒂固，为十八世纪的唯物论作了准备。"（《自然辩证法·导言》）

中古时期阿拉伯学者都是在伊斯兰教政权下成长起来的，因此中外学者把中古时期阿拉伯文化也称为伊斯兰文化。它是中世纪阿拉伯帝国统治下各部族共同创造的文化。它的突出成就表现在哲学与科学方面。其哲学是希腊古典哲学的继续和发展，带有唯物主义倾向，同时具有伊斯兰教义精神，主张"双重真理"说。其科学是综合古代东方和希腊、罗马的成就，结合阿拉伯人的实地测验和考察的因素，但零散不成系统又无结果。天文、化学中带有占星术、炼金术的成分；另外，它也包括伊斯兰教的宗教文化，即宗教神学方面的内容。在我国从唐、宋以还，迄及元代，随着蒙古对中亚、波斯等地的征服进

而统一全中国，大批回回东迁。东来的回回把如恩格斯所说的“非常重要但是零散的”阿拉伯科学文化源源不断地介绍到了祖国。有元一代，东来的回回在政治、经济、文化上都占有十分重要的地位。元朝政府各部门中普遍设有回回令史、回回译史、回回写书等职，还设立了回回国子学和回回国子监，以及掌管回回医药、天文历法、音乐等机构。阿拉伯文化的种子播撒在祖国的土地上，阿拉伯天文、历法、医药、造炮、建筑艺术，波斯和阿拉伯语文在中国扎根生长。同时阿拉伯文化中又渗透了传统的中国文化，加以深造，贡献于社会。天文学家扎马伦丁发明了七种天文仪象和万年历，造炮匠有阿老瓦丁，建筑家有也黑迭尔丁，政治家有赛典赤·赡思丁，儒学家有赡思，诗人有萨都剌、丁鹤年，思想家有李卓吾，军事家有常遇春，宗教家有胡普照，医道有萨德弥实。历史上回回知识分子一般兼通医学，如五代之李珣、元末之丁鹤年，皆以道书药囊相携随。至今北京图书馆藏有一万多字的伊本·西那的《医典》的明代版本(即《回回药方》)。尤其引人注意者，有元一代，在秘书监这一中央文化机构中任职的大都为回回人，有不少回回在不同时期里任职于秘书监，如任行秘书监事者有扎马剌丁等，任秘书卿者有哈只谋等，任秘书监卿者有可马拉丁等，任秘书太监者有伯笃鲁丁等，任秘书少监者有马合马等，任秘书监丞者有苫思丁等，任管勾者有法忽鲁丁等，任典簿者有理熙等，任著作郎者有阿里等，任校书郎者有哈八失等，任回回令史者有哈里斯等，任奏差者有马合麻等。元人王士点和

商企翁合著的《元秘书监志》这部书对元朝的秘书监的编制、业务、图书、仪器等等，都有详尽的说明。该志卷七有“回回书籍”条，为近代国内外学术界所常称引。这里载有回回书目一百九十五部，包括古希腊和阿拉伯的文化科学书籍仪器，有天文、历算、医药、占卜，以及历史、地理、化学、文学等方面。其中《兀忽烈的四劈算法段数十五部》即《欧几里德几何学原本十五卷》之最早译名，这比一般所知欧几里德几何学于明末传入中国的事迹在时间上提前了三百年。还有讲希腊、阿拉伯哲学的《艾竭马答论说有无原流一十二部》，“艾竭马答”为阿拉伯语，译曰智慧，因古希腊人把哲学叫作“爱智”，阿拉伯人因之，这或者是一部我国回回学者翻译的希腊人或阿拉伯人的哲学著作。这部哲学书的内容是宇宙论，所以译作“论说有无源流”。

明、清以来，随着回回民族的发展，依附于回回民族而存在的伊斯兰教也得到了进一步的传播发展，宗教文化日渐繁荣，研究留学之风日盛，一时形成以陕西之西安为伊斯兰教学术中心，各地学者均负笈于此，时有“王一角、周半边，黑云上来遮满天”的民谚，而宁夏穆斯林学者为了一个阿拉伯字或波斯字的发音问题，背着背夹步行到八百里秦川去求教，足见其学风之盛，传习之众，治学精神之严谨。他们的学术活动有探求研究伊斯兰教经典《古兰经》、《圣训》、教义学、认主学等，旁及阿拉伯文、波斯文的语法、修辞、逻辑知识者，有汉译宗教典籍者，亦有个人著述者，如金陵刘介廉、滇南马复初

诸人之译著相继问世。刘之著作，大部散佚，部分有印本行世，而马之著述有付梓者，有的据传至今还以手抄本形式流日散在云南回族群众中。明末至清代三百年间，我国伊斯兰教学者之著述，举其大略如张中著《归真总义》、《四篇要道译解》；王岱舆著《正教真诠》、《清真大学》、《真教正答》；伍遵契译《归真要道》、著《正教修真蒙引》；马注著《清真指南》；刘介廉著《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》等四十余种；金天柱著《清真释疑》；马复初译著《四典要会》、《性理注释》、《性命宗旨》、《会归要语》、《朝觐途记》、《寰宇述要》、《天方历源》等三十余种，涉及的范围还是广泛的。在治学方法上，有的是原封不动，不改伊斯兰教原教旨之面目，被称为“经学派”；有的是援引大量的中国儒学原理来阐述伊斯兰教义，欲冶儒伊于一炉，此派被呼为“汉学派”。如刘介廉自述说：“恍然有会于天方之经大同孔孟之旨也。”一些汉族学者也认为“独清真一教其说本于天，而理宗于一，与吾儒大相表里。”（何汉敬：《正教真诠序》）“（介廉）能折衷于六经，研辨于性理大全，深得儒者精微之奥旨。”（景日昣：《天方典礼序》）“中国将于是书复窥见尧舜禹汤文武周孔之道，则是书之作也，虽以阐发天方，实以光大吾儒。”（徐元正：《天方性理序》）是故当代陈垣教授说：“回教徒对于孔子，独致尊崇；故能与一般儒生不生恶感。”（《回回教入中国之史略》见《中国伊斯兰史纲要参考资料》）儒学与伊斯兰教，一为东亚封建社会之上层建筑，

一为西亚封建社会之上层建筑，这两种文化中如先验的天命观、封建的等级伦理观念、儒者的积极进取精神与伊斯兰教之重今世等方面有其内在的相近之处，故能相容相让而不相悖相击。不象“外天下”的佛教与讲“修、齐、治、平”的儒学大相径庭，一直存在着激烈的斗争；又如蒙古族、满族信仰的原始的萨满教，一旦进入中原地区，很快就被汉族宗教所代替，这种原始文化与较发达的封建儒学是两种社会形态的上层建筑，内在联系较少。相传马复初把自己的关于伊斯兰教的阿拉伯文著作带到阿拉伯进行交流，当地学者读来似懂不懂或者不懂，阿拉伯是伊斯兰教的故乡，而中国伊斯兰教学者的著作在那里不被理解，正说明中国伊斯兰教宗教思想中，渗透着土生土长的中国文化的传统，这正是它的特点。据统计，明、清以来，中国伊斯兰教学者的译著不下数百种。

当前，谈研究中古时期的阿拉伯文化，是因为它与我国回回民族的历史有关联，并成为回回民族的历史的一个方面。进行这项工作的意义是多方面的。

第一，中古时期的阿拉伯哲学是西方哲学史的一个承上启下，继往开来的中间环节。研究中古时期阿拉伯哲学，可以填补世界哲学史之空白，揭示东西方文化交流史实，亦可了解在伊斯兰教占统治地位的历史环境里，朴素的唯物主义学者其学说的特殊形式和战斗意义。如伊本·西那说：“灵魂并不毁灭也不轮回。”这对古代柏拉图的说教和宗教的灵魂不死这一教条是一致命打击。此论一出，震聋发聩，舆论哗然，引起东西方神学

家的攻击。伊本·西那屡经挫折，终被投入狱。所以，《人民日报》的纪念文章说："阿维森纳（即伊本·西那）用他自己独特的形式表现了唯物主义的倾向。"（《阿维森纳简历》，见1952年5月4日《人民日报》）郭沫若同志也说："阿维森纳是中世纪辉煌的阿拉伯文化孕育出来的大师。"（《纪念雨果、达·芬奇、果戈理和阿维森纳》，见1952年5月5日《人民日报》）继伊本·西那后起的伊本·鲁世德是中世纪阿拉伯哲学的集大成者，他的学说有这样三个论点：①物质世界以及推动物质世界的诸种精神是永恒的；②世界的一切事变中，有必然的因果关系，而不为天佑或奇迹稍留余地；③一切个体都要毁灭，灵魂的不朽是不可能的。观其立论，大有唯物因素。他们在二元论的认识论的基础上，提出"双重真理"说，认为宗教教条和科学知识都是真理，并行不悖。这在当时起了保护科学的作用，成为欧洲启蒙思想家的斗争武器。又如被正宗的伊斯兰教学者所深恶痛绝的光阴派更宣称不必把一切宇宙万有归于一个超乎物质的创造者。又如毕达格拉斯派哲学家拉齐，一面攻击不信造物主的光阴派，一面又驳斥伊斯兰教的一神论，因为这种一神论不允许任何无始的东西，如拉齐本人所主张的灵魂、原质、空间、时间等与"安拉"并存，又如苏非派的哲学家主张"万有是单一的"，而"真主存在于万物"，这样的论点，有着泛神论的色彩，它与原教旨的伊斯兰教的"一本万殊"的"万有单一"论相背谬。（与我国之禅宗思想似乎有相通或相同之处）苏非派将伊斯兰教的"真主独一"思想，发

展成了“人主合一”。1957年北京大学张世英等同志编写《哲学史简编》一书时，在“编者后记”中曾说：“东方许多民族对于世界哲学的总宝库是有其贡献的，只是因为目前这方面的研究还未正式展开，同时也因为我们自己了解不够，所以这本书没有讲东方各国的哲学。”（《哲学史简编》，张世英等编著，人民出版社，1957年）

第二，元明时期回回人输入的阿拉伯自然科学和祖国当时生产生活结合情况如何，应搜集资料，因其具有历史价值。

第三，对立的统一是事物的普遍规律，中古时期阿拉伯文化正是同宗教神学的斗争中而存在而发展的，因此必须研究伊斯兰教。对纯属于伊斯兰教宗教学术的研究，这是属于宗教学范畴的事。研究伊斯兰教这一世界性宗教及其在我国的传播流变，对学术研究，对国际文化交流，对理解和执行党的民族宗教政策，对于促进无神论教育都是有意义的。

东方曾经是世界文化的中心，正是中国的火药、指南针、印刷术、造纸术为西方文艺复兴提供了物质技术条件，阿拉伯人的哲学和科学为西方启蒙思想家提供了理论武器。关于这一点，如郭沫若同志曾说：“在中世纪，大部分欧洲人在科学上文化上处于‘黑暗时代’，中国唐朝的文化和阿拉伯文化是当时人类文化的高峰，阿拉伯文化上承古希腊的文化成就，近代欧洲文化的发展受赐于阿拉伯文化很多。人类文化总是由东方和西方的每一个民族，每一代人的勤恳的努力所累积而成的，在纪念阿维森纳时，使人特别深刻的感到这一点。”（郭沫若

在纪念世界四大文化名人大会上的讲话，见1952年5月5日《人民日报》）我们应该树雄心、长志气，在人类历史上为东方文化撰写新的篇章。

现在，应该先将传入中国的阿拉伯文化之渊源、师承关系、学派流变等方面摸清底细，再搜集其遗著甚至片段资料，然后组织专人研究之。从外部说，应把它放在世界文化史的大范围去考察；从内部说，应把它放在中国文化发展的具体过程中去分析并研究它的特殊性。当然不能毕其功于一朝一夕，此乃暑往寒来之长期工作，但从现在起应着手进行之。

上面谈的是研究中古时期阿拉伯文化问题，是第一部分。兹陈第二部分，即研究回回民族文化问题，一些与第一部分有关的问题，已阐述如上，不赘。回回民族从一开始，一面传习着阿拉伯文化，一面又大力地学习了高度发达的中国传统的汉文化。在历史的具体环境里，在汉文化与阿拉伯文化的陶染中，历史上曾出现了一些回族政治家、艺术家、学者。仅两元史中为回回人立传者凡三十人，散见于其它文献记载者亦数十人。历代仅精于中国之儒学佛老文辞艺术者有李彦升、李珣、赡思丁、萨都剌、马九皋、高克恭、丁鹤年、李贽、海瑞等等，他们之中，有的政绩卓著，深得民心；有的立说一代，总领群英；有的文采彪炳，为艺林所咸称。有的年代久远，著作湮没不存；有的至今其作仍留传于世。考虑是否先将历史上这方面回族人摸摸底，将他们的作品搜集一下，然后分门研究之。因为，中国的历史，是以汉族老大哥为主体的并与其它兄弟民族

共同缔造的历史，一部理想的《中国通史》也应该反映出历史上少数民族活动状况。当然，此非反掌之易事，一切要从头草创，尚须各方面共同努力，始能克臻其功。而宁夏回族自治区责无旁贷，应担负起此一职责。欲完成此事，希望在中央有关部门的领导下，组织有关单位，共同协作，抽调专人，有计划地开展工作。

1962年7月20日夜

伊斯兰教在卡力岗

——关于卡力岗地区部分群众昔藏今回的调查

李耕砚　徐立奎

宗教问题，历来是一个复杂的问题。伊斯兰教在青海省化隆回族自治县卡力岗地区的发展，再一次证实了这种复杂性。

在卡力岗地区，有一部分回族群众，与我国其他地区回族群众迥然不同。他们使用着典型的藏语安多方言，保持着浓厚的藏族人民的风俗习惯，而又和其他回族人民一样信奉着伊斯兰教。这究竟是怎么一回事呢？

一、民族宗教的变异

卡力岗地区这部分回族人民，原来并非回族，而是地地道道的藏族；他们所信奉的宗教原非伊斯兰教，而是传统的喇嘛教。由于宗教信仰的改宗和族别的变异，才形成了今天的现状。截至目前为止，在卡力岗地区的德恒隆公社和阿石隆公社，有十九个生产大队，八千四百零八人，属于这种类型的回族群众。其人数占这两个公社总人数的百分之五十九点二。

那么，为什么说这部分回族人民在历史上属于藏族？他们的宗教信仰是喇嘛教呢？什么理由能够证明这个问题呢？

（一）本民族人民的公认。在我们所接触到的这部分回族人民中的干部、社员、老人和宗教职业者等，都声称他们的祖先是藏族。从其周围的群众中了解，特别是从省垣一些当地知名人士中了解，也大都持这种看法。我们认为，在无史料可资佐证的情况下，本族人民提供的情况系祖辈流传，应当受到尊重。

在卡力岗地区这一部分藏族人民的民族和宗教中途发生变化的过程中，先后从外地迁入了一部分回族人民。这部分迁入户虽然已被昔藏今回的“土著”回民同化，但他们至今仍被称为“中原回民”。此外，当地还有“加回”（汉回之意）和“哦回”（藏回之意）的称呼。称迁入户的回民为“加回”，称“土著”户为“哦回”。这些称呼也是这种历史变迁在现实中的一种反映。

（二）千、百户部落制度的印证。在封建时代的藏族地区，实行着千户、百户、百长的封建部落制度。当年作为藏族人民生活的德恒隆地区，也实行着这种制度。今天的德恒隆公社的所在地，正是当年封建百户官邸的所在地。在德恒隆公社的黄吾吉大队，也就是这部分回民聚居的另一个村庄，正是当年一位百长寓所的所在地。这位百长的寓所今天遗留的只是些断垣残壁，但其轮廓不亚于一个小型城堡的规模。大门附近还保留着当年由其农奴栽植的白杨树。

（三）喇嘛教的信仰。人们知道，青海地区藏族人民的传统信仰，从十一世纪以来就是喇嘛教。卡力岗地区的藏族人民也不例外。一九五八年兴修水利时，在黄吾吉村庄的周围，曾挖出若干“本康”（十万佛象之室），还埋有宝瓶，宝瓶中装有杂色粮食。同时挖掘出的，还有胶泥片块，上面铸有藏文经文字样等。这些发现，都是喇嘛教盛行一时的蛛丝马迹。此外，在今日清真寺临近之处还发现了喇嘛寺废墟，这也是卡力岗地区民族宗教变迁的有力旁证。

（四）地道的藏族语言。卡力岗地区这部分祖先是藏族的回族人民。世世代代操着一口流利的安多地方藏语。在他们之中，有不少老人至今连一句汉语也不会说。卡力岗地区地处偏僻，交通不便，过去与外界交往较少，这部分回民所操持的藏语并非中途学得的。他们今天作为回民所操持的藏语，乃是他们昔日作为藏族所操持的藏语。解放以后，作为干部、学生、教师、宗教职业者以及外出较多的人们来说，由于客观上的需要，已经不同程度地掌握了一些汉语。在他们的语言中，开始出现了与汉语混杂的新现象。但老人、妇女等，基本上仍保持着清一色的安多方言的藏语。

（五）类似藏族的生活习惯。直到今天，这部分群众仍然保持着接近于藏族人民的婚嫁仪式。青年男女结婚之日，男方必须以马匹迎娶新娘。结婚之日，亲朋前来祝贺，欢唱藏族人民喜闻乐见的酒曲，女方送亲的人们临走之前，一般要推举出一位老人说一些对新婚夫妇表示美好祝愿和代表女方家表示歉

意的话。而所有这些都接近当地藏族人民传统的婚嫁仪式。此外，日常生活用具如铜壶、龙碗、厨房炊具等，基本上也与藏族相同。来客以奶茶、馍、饼相待。甚至连食物的盛法和盛具也都一如藏族。妇女背水是藏族人民的传统习惯，而我们在德恒隆同样看到回族妇女也在背水。其他如拣晒牛粪，割贮青草等一些生产性活动，都同藏族人民极为相似。

（六）藏族的建筑特点。在这里，我们看到了早年修建的一座古老建筑，单扇门，左右推合式窗扇，锅头连炕的大厨房等，无一不是藏族建筑的特点。这种建筑艺术，今日仍为广大藏族人民所喜爱。我们也看到了一座半新半旧的房子，这座房子除建筑风格与上述相同以外，在一根梁上还包裹着一块褪了色的红布。据说在这块红布里包有各色粮食，以示立木上梁之后，大吉大利，四季平安。显然这都是藏族人民的文化特点和传统习俗。

二、变异的原因

如前所述，卡力岗地区的部分回族群众原系藏族，信仰喇嘛教，那么，这一部分藏族群众是在什么时候，什么样的历史条件下皈依伊斯兰教，并进而成了回族的呢？根据这一部分群众的传说和我们所见到的零星史料，他们是从清乾隆年间开始逐步改信伊斯兰教的。至于为什么会在那个时候发生这种变异，也自有其特殊的原因。

据这一部分群众自己说，他们的先人之所以改变宗教信仰，是出于甘肃河州府的一个叫“花寺太爷”马来迟的人的劝化的结果。据说，马来迟约于公元一七五零年即清乾隆十五年（一说乾隆十五年之后）来循化地区传教，后又从循化到卡力岗地区。我们在德恒隆清真寺见到了一支拐杖，杖呈黑红色，杖顶以铜包裹，两侧有环，下有铁尖状如矛。杖上刻有阿文，据一些阿訇说是马来迟的经名。当地群众说，这一拐杖是马来迟来此传教时所用，他在这里宣传了伊斯兰教教义，显示了许许多多神功奇迹，并使当地居民折服。传说马来迟来到卡力岗地区后，宿于一藏民家中，房东想试其是否真是先知，给他煮鸡蛋时，将一个好鸡蛋杂于坏鸡蛋中。马来迟吃时，剔出坏鸡蛋，吃了好鸡蛋。从传说中可以看出，马来迟在卡力岗传教时，曾遇到过来自群众的试探和考察，这些试探和考察都被他以自己的机变应付过去了，从而博得了群众的信任。从群众为我们提供的传说中，还可以看出马来迟在传教中非常讲究策略，注意方式方法。他的传教策略和方法，大致可以归结为以下几点：

一是马来迟善于迎合群众的需要。据说马来迟到卡力岗时，正值卡力岗地区和囊拉地区之间因为争论各自地区寺院的活佛的佛位高下而械斗不息。清川陕总督查郎阿在《请设巴燕戎格厅营疏》中也曾谈到巴燕戎地区藏族各部“往往以雀角细故，纠众行凶，每致伤人劫物。……”这些械斗引起的伤亡和物质上的损失，给广大群众带来了很大痛苦。马来迟来这里

传教以后，抓住群众厌恶连年械斗的心理，竭力宣扬伊斯兰教义中关于穆斯林之间是兄弟，以及“顺从与和平”的思想。这在饱受械斗、仇杀之苦的当地藏族群众听来，是颇有诱惑力的。

二是马来迟注意拉拢当地民族宗教上层人士。马来迟来到卡力岗地区以后，在村中建起礼拜寺，从原穆斯林中确定伊玛目（教长）、海提布（领拜人）和木扎畏（寺院勤杂人员），开展宗教活动，然后逐步和藏族中的头面人物拉上关系。据传，卡力岗地区某寺院的活佛与马来迟关系甚密，并进而改信了伊斯兰教。又传，卡力岗地区某头人被马来迟劝化，皈依了伊斯兰教……。活佛、头人的改变宗教信仰，在信仰喇嘛教的群众中间震动颇大，于是大家纷纷随之皈依。

三是马来迟在传教中，懂得如何作必要的让步以争取群众。人民群众中千百年来形成的风俗习惯，是一种巨大的社会习惯势力。任何一种宗教，要想在一个地区扎下根来并传播开来，必须使自己的教义同当地群众的习俗相适应。外来宗教传入中国后，在发展中无一不带有中国的特点，其道理就在于此。据说，马来迟在卡力岗地区传教时来到黄吾吉这个地方，当地群众不穿裤子、不禁猪。马来迟在开始传教时要求他们不吃猪肉，不养猪，穿上裤子。当地群众说：“我们不吃猪肉可以，但是养猪行不行？”马来迟说：“只要不吃猪肉，猪暂时养着也可以。”群众又问：“我们穿裤子不习惯，怎么办？”马来迟说：“平时不穿可以，但主麻日一定要穿裤子（即每星

期五穿一次)。”于是群众皆大欢喜。都乐意改信伊斯兰教。这种只在主麻日穿裤子的习惯直到解放初期还在一部分人中残留着，以至当时每星期四晚上喊“拜克”时，就要提醒大家：“明天是主麻日，裤子穿上了来。”

为了扩大伊斯兰教在这一部分藏族群众中的影响，并使其深深地扎下根来，马来迟还选拔了一批儿童，带到河州去学习伊斯兰教的经典、教规等。据说直到这一部分儿童学成归来后，卡力岗地区改教群众才禁绝养猪。

以上传说，说明了马来迟在劝化卡力岗地区的部分藏族群众改信伊斯兰教方面开展了不少活动。可以说，如果没有马来迟的传教活动，卡力岗的这一部分藏族群众起码在当时是不会改信伊斯兰教的。但是，正如我们已经知道的那样，“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，……。”(《马克思恩格斯全集》第27卷第436页)卡力岗地区部分藏族群众改信伊斯兰教，当然还有经济上和政治上的原因。

从经济上看，这个地区的藏族群众不仅要向清政府交赋、纳贡、受清朝政府官吏的骚扰、盘剥，而且还受到喇嘛寺院的残酷剥削。当时的喇嘛寺院拥有大量土地、牲畜，租给群众耕种、放牧，同时，寺院还通过发放高利贷和贱价收进、高价卖出的方法，重利盘剥群众。并且动辄指定某山、某水为神山、神水，不准在山上砍柴放牧。群众还要给寺院负担沉重的无偿劳役。有不少群众沦为“塔娃”。这种双重剥削，使广大藏族人民申诉无门。现实世界的苦难逼使他们只有从宗教中寻找出

路，而喇嘛教并不能给藏族群众以任何解救。于是，人们渴望从精神上寻找新的安慰和新的支持力量。恰在这时，马来迟前来传教，给他们指出一条“新”的道路。人们在悲苦无告的境遇下，想转而从伊斯兰教中寻找出路，是可以想见的。

从政治上看，雍正年间和乾隆初年，清王朝曾在一定程度上采取了打击和限制青海喇嘛教的方针。雍正元年，青海曾发生罗卜藏丹津反清叛乱事件。罗卜藏丹津在初起事时，曾以寺院为中心。事件过后，清川陕总督年羹尧在《青海善后事宜十三条》的奏疏中说：“查西宁各寺庙喇嘛，多者二三千，少者五六百，遂成藏垢纳污之地，番民交纳喇嘛租税，与纳贡无异。”（引自《青海历史纪要》），建议对喇嘛教加以限制。年羹尧还采取严厉措施，在叛乱据点之一的塔尔寺，处死了叛乱中为首的喇嘛，只选留“老成持重”的喇嘛三百名，给予印信执照，其余全部遣散，并命令喇嘛不得在寺院内聚众议事。清廷根据年的建议，规定青海各地喇嘛寺院，房舍不得超过二百间，喇嘛多者三百人，少者十数人，每年遣官稽查两次，令为首喇嘛出具甘结，保证不得闹事。并规定寺院不得向百姓收租要粮，寺院所需粮食、衣物、银两等，由地方官管理，按每年用度发给。

乾隆皇帝继承其父衣钵，对喇嘛教的态度也是如此。杨应琚在《西宁府新志》中也说：“……四年命散秩大臣达鼐、西宁总兵官周开捷清查，将各番族归于县官，按地输粮，不受番寺约束，而又不利其有，将所输之粮，每岁按寺给发以口粮，

衣单之资，其印诰缴于礼部，不准世袭，……乾隆元年，奉上谕，僧道喇嘛，颁给度牒，其僧道素守清规者，止准招受生徒一人……。”由此可见，直到乾隆年间，清王朝政府对青海的喇嘛教仍持压制方针。这种来自上层统治者的打击不会不影响到信教群众，再加上清政府对于马来迟传播伊斯兰教在一定程度上采取容忍态度（据说，在马来迟所传的经文上盖有兰州官府大印，以示允许传教）。两相对比，对喇嘛教在当时是限制、打击，而对伊斯兰教则给予一定方便，这种特定历史环境下的特殊形势，对于马来迟传播伊斯兰教是很有利的，也是造成卡力岗地区部分藏族群众改信伊斯兰教的重要原因。

与此同时，这一部分藏族群众又是如何改变自己的民族成份即由藏族改变为回族的呢？我们知道，民族是一种历史范畴，它也是一种社会现象，这种社会现象中既包含一定的经济关系，也包含着一定的思想关系。马克思主义认为，民族就是经济关系发展到一定阶段的产物，这无疑是正确的。但是，世界上的民族是千差万别的，这些千差万别的民族中间除了有他们的共性之外，还有其个性。这就需要对不同的民族作具体的分析，我国的回族就是这样一个需要具体分析的共同体。回族虽然散居全国各地，生活于汉族和其他民族的汪洋大海之中，但却未溶合于别的民族，直到现在仍然保留着自己鲜明的民族特征，如果仅仅从经济关系上考察，则不太好理解。因为，中国封建社会自给自足的自然经济关系，作为联结散居在全国各地的回民的纽带，显得松散而无力。而伊斯兰教却从思想关系

上弥补了这种经济联系的不足，充当了联结的纽带。在回族人民的心目中，伊斯兰教是他们这个民族的共同信仰，在历史上，回族人民的民族意识和宗教意识始终是联系在一起的。这种联系，就使得伊斯兰教成了表现回族人民共同心理素质的文化特点。因此，在其他民族的人看来，信仰伊斯兰教，就可以算作是加入了回回民族的行列。同时，伊斯兰教对穆斯林的饮食、衣着、婚嫁、丧葬、节日、礼俗以及道德标准等等都有明文规定。也就是说，它对自己的教徒从思想意识到风俗习惯都有干涉，人们要信仰它，就要遵守它的这些规定，即使原来是其他民族的人，有自己的风俗习惯，一旦改信了伊斯兰教，也要按照《古兰经》和《圣训》的有关规定去重新建立一种新的习俗。当然，这种改变也决非朝夕之功，而是需要经过很长时间的，其中也有一个痛苦的过程。卡力岗地区的部分藏族群众改信伊斯兰教后的情况就是这样，他们将自己原来的生活习惯中不符合伊斯兰教规定的部分改变了，而建立起了一套新的习俗。随着岁月的推移，习俗的变异，这一部分藏族群众也就自然而然地加入了回回民族的行列，成为回族在自身的发展过程中吸收的又一滴新鲜血液。

恩格斯说："历史上的伟大转折总有宗教变迁相伴随，只是就迄今存在的三种世界宗教——佛教、基督教和伊斯兰教而言。……仅仅在研究这些多少是人工造成的世界宗教，特别是基督教和伊斯兰教的时候，我们才发现，一般的历史运动带有宗教的色彩，……"（《马克思恩格斯全集》第21卷第328页），卡力岗地区的这一段历史正是这样向人们展现的。

新疆塔吉克族的宗教信仰

王守礼

我国新疆的塔吉克族，是一个古老的民族，也是我国信仰伊斯兰教的民族中唯一信奉伊斯玛仪勒派的一个民族，总人口为二万二千多人。其中百分之六十的人口分布在帕米尔高原以东地区，百分之四十的人口分布在莎车、叶城、泽普和皮山等县的农村。在漫长的历史进程中，伊斯兰教及其伊斯玛仪勒教派，对于塔吉克人民社会生活的各个领域，都是有密切关系的，了解和研究塔吉克族的宗教信仰，是了解和研究塔吉克族的一个不可缺少的方面。

一、新疆塔吉克族所信仰的伊斯玛仪勒派

伊斯玛仪勒派是伊斯兰教什叶派的一个支派。伊斯玛仪勒派早在八世纪中叶，就以一种新的宗教学说出现于伊斯兰教内，直到九世纪末，逐渐形成了这个教派的思想体系和组织特点。

伊斯玛仪勒派的名称，源于伊斯玛仪之名。这个教派崇奉

阿里第六代孙加帕尔·萨迪克的长子——伊斯玛仪勒为第七代也是最后一代伊麻目（亦名“七伊玛目派”）。

伊斯玛仪勒派以新柏拉图主义为基础，同时也接受了佛教灵魂转世说的原理，它是伊斯兰教比较复杂的宗教神学体系的组成部分。这个教派认为，伊斯兰教教法是约束普通人的；“天启”是“心性的灵明”。因为“天启”不是为理性而是为人的灵魂所承受，灵魂可以从一个人身上移到另一个人身上；灵魂可以存在很多世纪。因而不仅能成为一个先知，而且能成为好几个先知同时代的东西。伊斯玛仪勒派还认为，《古兰经》经义有表里两面，其里面的“真义”，在穆罕默德时期，唯阿里才是《古兰经》真义的阐明者，而伊斯玛仪勒在这方面是起着同样的作用的。这个教派主张运用注释、比喻的方式了解《古兰经》。

伊斯玛仪勒派还以其秘密组织的方式，广泛地吸引着普通的信徒，传播着自己的教义。在伊斯兰教的历史上，在有些国家，这个教派曾利用人民对现有制度的不满，用秘密的传教活动把受苦难的人民联系起来。如法蒂玛家族于十世纪初在北非，随后在埃及、叙利亚建立起了自己的统治。法蒂玛王朝的哈里发哈基姆就曾宣布自己是真主在尘世的化身，是活的真主。

伊斯玛仪勒教派有许多信徒，但是它同其他教派一样，本身也有分化。现在分裂出的许多小派别，分布在世界各地，如伊朗、叙利亚、阿富汗、阿曼、也门、桑给巴尔、东非以及中亚

和帕米尔高原地区。

伊斯玛仪勒派在印度具有较大的影响。印度伊斯玛仪勒派分为两支：和加派和波哈拉派。和加派信徒基本崇奉现代伊斯玛仪勒派的著名领袖之一苏丹·穆罕默德——沙赫·阿戛汗为首领。和加派承认阿戛汗就是“活主”，是第四十八代伊玛目。

阿戛汗生于1877年，他在英国受过教育。二十世纪初，他与印度的英国殖民主义当局、英国政府建立了密切联系，曾得到英国爵士的称号。欧洲的报刊说他是一名出色的运动员和旅行家，还报道他同法国女郎结婚的情况。二十世纪初，他还为宣传伊斯兰教写过几本小册子。阿戛汗非常富有，直到1957年临死前，还从信徒身上收有大量贡赋。

据记载，印度和加派曾于1927年组成了一个“改革者协会”，要求阿戛汗戒除一些宗教仪式，放弃征收现金和实物贡赋，让每个地方的宗教团体确能享有充分的自治，停止干涉他们的事务等。这说明伊斯玛仪勒派内部的矛盾和斗争也是相当尖锐的。

新疆塔吉克族中的伊斯玛仪勒信徒，自现代以来，所崇奉的宗教首领也是阿戛汗，认为阿戛汗是“活主”，是真主的化身，是阿里及其子嗣哈桑、胡赛音“光”的四十八代接续者。在宗教观念上，塔吉克信徒认为，人死后其灵魂不死，有明显的善恶观念。多行善事者虽死犹生，其灵魂将进入天堂。认为天有九重，天堂则在九重天之上，进入天堂就可到达圣人所在地，将永享幸福。从恶者，死后也将升天，但到不了天堂，到不

了圣人所在地，而是到七重天即化成雨或雪降落大地。地也有九重，雨雪降落后渗入泥土，变为草木，草木再被牲畜吃到胃里，牲畜的胃就是地狱，从恶者将在那里受到折磨，有的也会转生为飞禽，如转为乌鸦，还有的也会转生驴、骆驼、狗、羊、牛，受人使役等。塔吉克族中的伊斯玛仪勒派，协调了信仰和善行两种观念的对立，形象地反映了塔吉克族穆斯林消极的修身处事之道。

在信仰方面，塔吉克族信徒的宗教仪式比较简单，青年人和妇女不作礼拜，一般只有年纪大的老者作礼拜，每天只作两次礼拜，即晨礼和昏礼。认为这是教旨所规定的，其余三次礼拜只是义务拜，也可以作，也可以不作。塔吉克族不设礼拜寺，礼拜者多在自己家里进行，集中从事宗教活动的机会不多，过去有过“聚会所”，但也不普遍。

宗教首领所诵的经文主要有“牙森”和“苏尔”（译音）。礼拜时的赞词内容是：赞念穆罕默德、阿里、帕蒂曼、哈桑、胡赛因和阿戛汗是伟大的！如赞诵“穆罕默德我念记着你！”“阿里我念记着你！”（译意）这两句赞词在礼拜时要重复念诵一百零一次，叩头只一次，然后再重复念诵五次，用念珠记数。塔吉克信徒所用念珠十分珍惜，有的念珠是极美观的工艺品，在念珠中心还装配有阿戛汗的彩色标准照片。礼拜时也有祈祷词，如祈求真主赐以今世和来世的安宁与幸福！塔吉克族不封斋，遵守教规，认为平常所禁忌的饮食就等于封斋。不去麦加朝觐，认为朝拜阿戛汗是必修的功课。在历史上凡朝拜过

阿戛汗的即被尊称为阿吉（即朝觐者）。一般信徒由于受到语言文字的限制，根本不能直接接触到经文。因此教义等的讲解全部由少数依禅或懂阿拉伯语文、波斯语文或维吾尔语文的宗教职业者所掌握。

二、伊斯玛仪勒派在塔吉克族中的传播

据记载，我国塔吉克族大约在十世纪信奉了伊斯兰教。据调查塔吉克族当在十六世纪末十七世纪初，又改奉了伊斯玛仪勒派。相传在明末清初，有一个名叫赛义德苏热的依禅，从伊朗来到帕米尔地区传播伊斯玛仪勒教派，此人来时举兵七十，到塔什库尔干即杀死了当地的统治者江罕格尔和艾兰木格尔，自立为赛义德沙利汗（王），大力传播伊斯玛仪勒教义。后来，经历代封建统治阶级的支持和推行，遂使这个教派终于在塔吉克族中兴盛了起来。①

塔吉克族中伊斯玛仪勒派，在信仰、教义和宗教组织等方面，受印度和加派影响比较深。比如宗教首领的由来，都是直接经阿戛汗委任的。凡经阿戛汗委任的宗教首领依禅，则被尊为“穆克衣”（一般称谓依禅，在早期也有被称谓“皮尔”的）。经阿戛汗委任的依禅，在塔吉克族中具有特殊的社会地位，

① 关于塔吉克族改奉依斯玛仪勒派的传说还有几种：一种传说是伊朗人夏·塔力甫传入的；另一种传说是伊朗人阿布都万里汗传入的。文中所引用的则是传说较普遍的一种。

是有文凭可据的世袭相传的依禅（除非品德很坏，毫无宗教知识者不能承继依禅职位）。在塔吉克族中经阿戛汗委任的著名依禅有：阿斯甫江依禅（在塔什库尔干）、宝黑特里汗依禅（在塔什库尔干）、阿不都赛义德依禅（在泽普县）、毛拉巴赫西（在叶城县）、牙合甫夏（可能在莎车）等。除此，还有五名一般依禅。依禅在凡有塔吉克族分布的地区，都各有自己的势力范围，所属地区的信徒都归该地依禅管理，每个依禅都有自己的海力排，专门从事为依禅发展信徒，进行联系等工作。如塔什库尔干地区的伊斯玛仪勒派信徒，基本上分别归阿斯甫江依禅和汗依禅管理。由于民族杂居和教派的不同，在塔吉克族中的宗教职业人员中，除依禅外，还有哈孜和艾兰木等宗教职业人员。哈孜依据教法管理民刑事件，调处民间纠纷，掌管宗教印戳。艾兰木主持召集信徒在节日礼拜，主持信徒结婚礼仪，但塔吉克族的丧葬仪式，宗教祈祷活动，概由塔吉克族依禅主持，非塔吉克民族的宗教圣职人员不得参加。塔吉克族中的依禅一般不干涉哈孜和艾兰木的宗教活动，也没有相互的从属关系。据调查，近代随着殖民主义的入侵，加之当地封建统治者的极力提倡，使伊斯玛仪勒派在塔吉克族中得到了广泛地传播。当然，这与塔吉克族所处的社会条件和经济基础也有很大关系。伊斯玛仪勒派坚守信仰，在塔吉克族中倡导弃恶行善，好善施舍，安于现状，这是封建统治阶级利用的有力工具，而对终身受到政治、经济压迫剥削的普通信徒，这种信仰只能是被奴役的精神枷锁。塔吉克族除依禅发展信徒外，一般利用丧葬和宗教节日

的机会，秘传教义，使其教义得以保持和延续。塔吉克族没有专门的宗教神职人员训练场所，也没有专门的经文学校，只是传统的宗教影响在整个民族中起着作用。解放以来，在塔吉克族共产党员、共青团员和革命干部的带动和影响下，随着人民群众物质文化生活的改善和提高，宗教影响有所削弱，信徒基本上坚持着正常的信仰活动。

三、伊斯玛仪勒派在塔吉克族人民生活中的影响

解放前，伊斯玛仪勒派在塔吉克族中是全民族的信仰。近代以来宗教影响突出反映在宗教贡赋和麻扎崇拜问题上。比如宗教贡赋“赛尔卡尔”，解放前一直是塔吉克族人民最沉重的宗教负担，对信徒来讲则是既沉重而又必行的宗教功课。“赛尔卡尔”（即事情的开端之意），意思是要把牲畜出生的第一胎幼畜，农作物中最早的收获物，从中奉献出十分之一，作为宗教信仰的贡献送给阿戛汗，这就是“赛尔卡尔”特定的含义。这是宗教赋税，但信徒不这样认为，而认为是一种功德和义务，故曰“赛尔卡尔”。据调查，自十九世纪末至二十世纪中叶，塔吉克族人民所承担的这部分贡赋是相当巨大的。凡是前往朝拜阿戛汗的宗教神职人员，其中尤其是著名的依禅，每次朝拜都必先从信徒中收取大量的财物，然后全部兑换成黄金和银元，通过各种方式和渠道奉献给阿戛汗，就连根本没有条件朝拜阿戛汗的信徒，也要尽可能拿出多的财物，交给前往朝

拜阿戛汗的依禅，以表朝拜虔诚之心愿。不仅如此，阿戛汗还定期派专门的神职人员，前往各地直接收取“赛尔卡尔”。据说阿戛汗所派专使就曾到过塔什库尔干地区和莎车、喀什、叶城等地收取过“赛尔卡尔”。凡亲自到过阿戛汗所在地孟买的朝觐者，当把大量的“赛尔卡尔”，奉献给阿戛汗之后，阿戛汗就以书信为收据，并向朝拜者赠送一件衣服为礼物。当朝拜者获得阿戛汗相送的书信和衣服后，即被视为神物，一般信徒要能亲眼看到这些神物，事先必须净身，进行祈祷方可，这也就是塔吉克族中依禅得以延续的由来。

据调查，在二十世纪初，为了从塔吉克信徒中收取“赛尔卡尔”，阿戛汗还委托当时驻喀什的英国领事馆代收或通过邮政代办“赛尔卡尔”。自1885年至1951年，差不多每隔二、三年时间，就有依禅朝拜阿戛汗并交纳“赛尔卡尔”。仅据莎车毛拉巴赫西称：他自己的父辈就数次去朝拜过阿戛汗，记得从1885年起，每隔二、三年就去孟买向阿戛汗贡献“赛尔卡尔”。他本人先后去过孟买八次。记得第五次去时所带高质量的毛毡、毛毯计165条。第六次带去3,245条。第七次具体数目不清。第八次贡献财物价值二千卢比。除此之外，每次都带有数量不等的良种马匹和驴。当觐见阿戛汗时，需将各类物资都折换成黄金和银子方能献出。（社会调查资料，藏中央民族研究所，编号13）象这样每隔数年即前去贡献“赛尔卡尔”的还有数人。当依禅从每个信徒中收取大量贡赋以后，除大部分直接交给阿戛汗外，其余部分均为各依禅自己所得。依禅之所以也是

塔吉克族中的封建主，其原因也在这里。

又如崇拜麻扎（圣墓）和麻扎圣旗出游仪式，这在塔吉克族人民中间有着很深的影响。塔吉克族所崇敬的麻扎主要有：大同地区的巴麻菲利穆加拉特麻扎、巴麻菲利万里麻扎、塔什库尔干自治县北面的夏吾利亚麻扎、塔什库尔干县公社三大队的沙衣甫库热麻扎、当巴什种羊场的赛义德赛麻扎、班的公社的玉买尔买地麻扎、莎车县的奇里台麻扎等，这些麻扎都被视为是圣裔的墓地，有些麻扎也有有关由来的传说。如巴麻菲利麻扎和奇里台麻扎，据说是在很早以前，有一个叫沙赫拜的阿拉伯传教者，他是穆罕默德的一位卫士，他外出传播宗教年久，但到晚年他仍没有子嗣，于是他就祈求真主能赐他子嗣。结果应验他的夫人一次出生了四十一个儿子，当这四十一个兄弟长大成人后，首先来到叶尔羌（莎车）地区传播其教义，当这个消息被当时叶尔羌的统治者穆尔咱阿巴拜克尔得知后，即命令随从立即将这四十一个传教者聚集起来用火烧死。这四十一个传教者被熊熊烈火燃烧一昼夜，到了第二天依然如故，无一人丧生。穆尔咱阿巴拜克尔闻讯大惊，顿时对四十一个人起了敬慕之心，同时自己也表示崇奉他们的信仰。当这四十一个兄弟在各地继续进行传教的旅途中，一个名叫奇里台的传教者，在阿勒同得尔瓦孜（黄金之门）地方死去，莎车的奇里台麻扎即由此而得名。后来巴麻菲利穆加拉特又死于下栏干地方，巴麻菲利万里死于上栏干地方。他们的埋葬地都被尊奉为麻扎。这当然只是传说并非事实，但影响迄今尚存。相传巴麻菲利穆加拉特麻

扎，是莎车的统治者指派无数工匠，专门用黑羊的乳汁和成泥土而建造成的。历经风霜坚固无损，这座麻扎在塔吉克族人民中的影响很大，依禅们为了祭祀这位传教者，还特为确立一项“特克奇克勒斯”出巡仪式。“特克奇克勒斯”，即是举起圣旗巡游的意思。过去每隔三、四年即在依禅主持下，选其精壮信徒若干人，从巴麻菲利穆加拉特麻扎中请出圣旗，巡游各地。“特克奇克勒斯”所到之处，都将受到信徒的尊崇和接待，并要敬献各种物品和财产，以示纪念。解放前，每出巡一次约一百天左右，其所得收入均归依禅和随从者占有。解放以后，这项制度已得到改变。

塔吉克族所尊崇的麻扎和麻扎的建造都有各种点缀和装饰。其鲜明的标志是，在麻扎上树立有无数的长木杆，在木杆上段悬挂有无数的布条和牦牛尾巴，麻扎前堆架有山羊角和五颜六色的小石子，麻扎建造牢固而且讲究，当信徒前往麻扎朝拜时，要亲吻麻扎上的石子，麻扎所在地也是非常神秘的地方，非宗教祭祀日和节日，信徒一般也很少去。但在旧社会，麻扎又往往是迷信传说泛滥之地，如巴麻菲利穆加拉特麻扎即是如此。

麻扎崇拜在塔吉克族人民的社会生活中，占有比较特殊的地位，它除了表现出圣徒崇拜的象征，同时又是塔吉克族古老文化艺术的集中反映。不论是麻扎的建筑风格，麻扎墙壁上的绘画、雕刻、土木工匠技术和其他装饰，都比较集中的保存并继承了塔吉克族的文化艺术的某些特色。如绘画方面的动植物

画、日常生活用具、生产工具等画面，这在新疆信仰伊斯兰教的各民族中是绝无仅有的。迄今遗存在塔吉克族地区麻扎墙壁上的各种绘画艺术和建筑风格，可以说是研究塔吉克古老民族艺术的珍品。

宗教影响还反映在塔吉克民族的节日、婚姻、丧葬、礼俗等各个方面。如结婚仪式须有宗教人士主持并念经祝福。丧葬仪式中，塔吉克族保留有传统的而且是同宗教有密切关系的秘密祈祷仪式。有的节日带有宗教色彩，如“古尔班”节、“肉孜”节，现在已成为传统的民族节日。“巴拉提”节纯粹是伊斯兰教的赎罪节日，在这个节日的夜晚，全家团聚，一家有多少口需制作同样数量的腊烛，点蜡烛照明祈主赎罪（见《西域图志》所载）。

在塔吉克族的饮食禁忌方面，宗教的某些禁律也反映得十分明显，如可食物主要有：绵羊、山羊、牛（牦牛）、骆驼、野黄羊等，其肉可食，其乳可饮，其皮可用。禁食物主要是：猪、狗、狼、熊、狐狸、旱獭、驴、骡、马、兔、猫皆禁食禁用（解放后兽皮可搜集出售）。

飞禽和家禽中，可食物有：鹅、鸭、雪鸡、鸡、鸽等。不可食物是：猛禽、乌鸦等。凡可食物，在宰杀时要念经祈祷；未经宰杀的自死物，一般被认为自毙，成年男人禁食，但妻子和小的儿女可食。不戒酒也不戒烟，但禁忌酒后违背教义。

总之，伊斯兰教中的伊斯玛仪勒派与塔吉克族人民的生活是有密切关系的。特别是我国塔吉克族由于受到伊斯玛仪勒派

行善观念的陶冶，所以塔吉克族人民历来保持并发扬了善良、忠厚、纯朴、友爱、勤劳和和平、安宁的美德。但是，也反映出把美好的理想寄希望于真主的恩赐上。这仍在塔吉克族人民的现实生活中，起着消极的作用和影响。可以肯定，随着塔吉克族人民社会主义觉悟的不断提高，那些束缚人们思想解放的宗教循风蹈俗一定会逐渐得到改变。

主要参考资料：

1.《西域图志》

2.《伊斯兰教派历史概要》宁夏人民出版社，1980年出版。

3.《伊斯兰教哲学史》中华书局，1958年4月出版。

4.《辞海》宗教分册，上海人民出版社，1976年11月，征求意见用稿。

5.“塔吉克族人民宗教信仰与风俗习惯座谈记要”（打印本）1964年5月15日，乌鲁木齐宗教事务管理处。

6.人大民委少数民族社会历史调查组塔吉克族调查组有关宗教问题的调查资料。1956年至1958年。资料藏于中央民族研究所。

7.1980年宗教信仰专题访问，资料藏新疆宗教所。

一九八一年七月

中国伊斯兰教伊赫瓦尼派的倡导者——马万福(果园)

马克勋

马万福经名奴海（1853—1934年），是甘肃东乡族自治县果园村人，曾朝觐麦加，所以人们称果园罕智（东乡地区对知名人士有以其地名称呼的习惯）。

马万福堪称近代中国伊斯兰教的著名学者和活动家，在倡导伊赫瓦尼派，推行“维新”伊斯兰教活动中起了重要作用，在中外穆斯林中都有较大的影响。但对他的生平事迹没有较系统的文字记载，笔者通过调查访问马万福（果园）的亲属和知情人，将他们的口碑材料加以整理，作为研究者参考。

一

一八五三年（清咸丰三年）马万福生于东乡果园村的一个“薄田三、四亩，衣食勉强够”的小学阿訇家庭里。他的祖父名叫依卜拉黑麦，父亲名叫达吾德，两人都是虔诚厚道的小学阿訇。父子两个为人通情好义，但家境清寒，子女没有优厚的生

活条件。可是受两代阿訇熏陶教育的马万福，自幼对阿拉伯文已有基础，加之聪颖好学，十三、四岁在东乡的红崖，瓦里家等清真寺游学时已受到“悟思达德”（老师）的赞誉。后来到北庄拱北的清真寺受教于老消停阿訇和以后的瓦里家阿訇，在两位严师的指导下，他系统地学习伊斯兰教的各门学科，但所讲习之经书，多是手抄本，不能满足他之所求。于是他到处搜求经书，亲手抄录，也就练成了一手好字体，可以写出动人的“拜体”（赞主赞圣的诗文）。他聆听“悟思达德”的讲解，研读抄写的经书，总感到现实的遵行有很多与伊斯兰的真谛是相悖的，但没有充足的可凭经典，不能一时说服人。马万福在同学中所显示的出众的聪明才智，已传遍乡里。他是北庄门宦的教徒，北庄门宦的二师傅，也为自己出了拔萃的门徒感到高兴。

一八七五年（光绪元年），二十二岁的马万福在北庄拱北穿衣，正式授予阿訇的资格。当时在东乡，满拉（经堂学生）穿衣授予阿訇资格是一件大事。北庄拱北的掌事者们对马万福授予阿訇资格，被聘去开学表示了特别的垂青。聘请开第一任学的地方是他出生的果园本村，果园村的乡老们特意选派了许多人骑着马前去迎接，北庄拱北清真寺的掌教也选派人隆重相送，还特意派了四十名骑兵作仪仗队。从北庄到果园六十里，沿途村庄在路边设席接风，一路浩浩荡荡，热闹非凡。整个果园庄子为本村出了一名有为的年轻阿訇而自豪，马万福一家更是沉浸在欢乐之中。

当时正值光绪元年，同治年间甘肃境内的回民起义已被镇压，苦难的人民由于战乱而疲惫不堪，幸存者不仅要从事生产、休养生息，而且还需要在虔诚的宗教生活中得点精神上的安慰。马万福在此时荣任阿訇之职，宣传教义、讲授宗教学识，完全适应了战乱后穆斯林宗教生活的需要。他在首任阿訇的寺内招了二十个满拉，开始了他的讲学活动。他在阿文修辞学、《古兰经注释》、波斯文方面已有坚实的基础，在乡里已蜚声各坊。但求知欲强烈的马万福却感到自己的知识面太窄，看到的经典太少，他一面讲学，一面多方求借经典，博览精读，手抄默记，孜孜不倦，在游学、讲学活动中精通了阿拉伯语和波斯语，这为他后来赴麦加朝觐和深造创造了有利条件。

马万福在果园开学两年，又被聘请到红崖开学。光绪四年，东乡巴素池的教众慕名聘请到他们那里去，这时在红崖还不到两年。一般说来，在东乡地方“搬”去的阿訇，任期至少要两年，所谓“学儿学二”，但大多数都要开三、四年。马万福在这两个寺里不能有较长的任期，是由于他已有一点声望，慕名聘请的“者麻而旗”（以村庄为单位的教坊）多。

他自幼受父辈虔诚、敦厚的性格陶冶，清淡朴素的生活教育，待人谦虚诚实，勤奋好学，鄙薄物质生活的享受，专心讲学培养宗教人材。所以他初出茅庐，在乡里却已深受欢迎。

巴素池是门宦家的村庄，执掌清真寺的学董、乡老在政治经济上都有一定的优越条件，在这里开学意味着他讲学活动的前景比较广阔。他从事讲学活动的几年中研讨教义、博闻强

记、善于思辩的能力已在很多阿訇中产生了深刻印象。他把当时形成经堂教育基本课程的《满俩》、《百牙尼》、《未戛叶》的手抄本，熟悉到几乎能背诵的程度，对每个问题和词语的解释能深入浅出地讲出来龙去脉，在没有讲本时也能指出它的篇章段落和页码来。他在数年的经堂讲学中总结了一套他的教学经验。以后成了他的子弟们在经堂教学中的方针和方法。他给子弟们传的教学方法概括起来有五：（一）因材施教。对求学的青少年注意观察接受能力，对能力强的多讲一点，较差的少讲一点。（二）先教紧要的诚信，后再教普通的宗教知识，由浅入深，由近而远。（三）先打好词法语法的基础，再开讲教义教律学。（四）先熟读文章，然后再讲解意思。（五）每讲一段，反复数次。必使受教者了解透彻。(六）严格遵守师生之道，要公道，要喜爱受教者（学生），也要严格要求。由于他耐心严格地教学，在他教育下的青少年的宗教知识长进得很快。大众都认为他是北庄门宦的一个年轻有为的阿訇。

二

他在巴素池开学六年，积攒了可以前往麦加的路费。一八八六年（光绪十二年）三十三岁的马万福同曾给他当过“悟思达德”的瓦里家老阿訇和东乡苦妥的马会三前往圣地麦加朝觐。马会三是举人，在东乡里是有“功名”之人，经济和政治

地位都优厚，在与马万福前往麦加的长途跋涉中一个是阿訇、一个是举子，两人宗教认识上的一致，建立了深厚友谊。马万福在阿文经学方面的知识和为人处事方面的诚实干练，使马会三十分敬佩，他们不仅是路友，而且是知己。艰苦的陆路和海上的旅途生活中马万福不仅照顾老“悟思达德”的生活，而且给马会三讲授宗教知识。到了麦加，他们看到来自世界各地的穆斯林朝觐者众口一词地赞念，虔诚地信仰，不分肤色，不分语言，不分性别和社会地位，严肃统一的朝觐仪式，使他震惊，使他感奋，他流了眼泪。这也使马万福增强了绝对忠于“安拉”，为伊斯兰教奋斗的信心。

完成了神圣的朝觐功课，马万福看到麦加的宗教仪礼中有些与中国穆斯林的宗教仪礼不相同。究其原因，他认为在中国主要是缺乏分析教律教义的经典，宗教学说得不到完整地传播，造成了谬误。在海陆交通不便的时代里，中国的西北地区，特别在东乡经堂讲习的经书多由陆路从波斯、阿富汗传来，大多都是手抄本，完整的大部头经书很少。西北地区的教门之所以发生变异，主要是因为没有经书，有些手抄本，任人口传，随意解释，加之在中国文化的影响下发生了违背《古兰经》、《圣训》的一些仪礼习俗。他抱着探求真理，追本溯源的态度，拜访了当时在麦加的知名人士海力巴氏。据说，海力巴氏是当时在麦加的知名学者，同时还负有管理麦加的职责，是个学者兼官长的人。马万福会见海力巴氏时在同去的中国伙伴中他是较能流利地使用阿拉伯语的一个。第一次会见中海力巴

氏就劝他留住麦加，在海力巴氏办的学堂里深造。马万福欣然答应在麦加学习。他已决定留住麦加，可是看到伙伴们要回家乡时，思念故乡的感情使他产生了愁闷。马会三看到他忧愁的神色，把情况告诉了瓦里家老阿訇。这时老阿訇想到为自己的学生增加知识，回国后可为家乡整饬教门，也想到自己年已衰老，如果殁在麦加，也是最吉庆的。于是瓦里家阿訇也决定留下来陪伴马万福一起学习。这时马会三准备起程回国，还剩余一点钱，他问马万福在当地施舍好还是买些经典带回国好，马万福认为买些经典带回家乡比施舍好。马会三用剩余的钱买了经典，同时和马万福拿手约定，“回国后一定要凭经立教”。这样马会三买了许多经典回国了，马万福和瓦里家阿訇住在麦加，开始了学习生活。

十九世纪八十年代沙特阿拉伯的瓦哈比运动正处于低潮时期，瓦哈比国被消灭，瓦哈比运动的一些倡导者受到政府方面的谴责和镇压，瓦哈比派的一些过激行动，伤害了一部分人的感情，激起过不少人的怨愤。马万福在麦加求学期间正处于这个时期，所以，对他来说瓦哈比的名称不甚光彩，是不可向迩的。

在麦加海力巴氏的门下，他跟当地的学者学习古兰经学、圣训学、教法教律、哲学、历史学等学科，博览群书，研究探讨，刻苦求读，对每一个问题都要悉心讨论，力求得到明确认识。据说他的好学精神和思辩能力也被麦加的许多学者所称道。

第二年，瓦里家老阿訇殁于麦加。这时马万福已沉恋于求

知和研究学问的生活中，但他对每年来自祖国家乡的朝觐者怀着亲切的激情表示欢迎，成为当然的朝觐向导和热情的宗教宣传者。他宣传麦加“艾亥里逊乃”的遵行，也希望朝觐者回乡后照“艾亥里逊乃”干教门。在马万福留居阿拉伯的几年中，从东乡前后去朝觐的有：格入罕智、石家罕智、南果岭罕智、洒牙罕智、奴木苦顺罕智等，这些人朝觐后回到家乡，到马万福回国传教时，他们成了倡导伊赫瓦尼派的热情支持者。

马万福在麦加留学的第四年，由海力巴介绍认识了麦加的另一知名学者艾卜·盖勒。他在艾卜·盖勒处学习一年后，艾氏建议他回国，他接受了建议，这时，可以说是饱学负笈还乡了。

三

一八九二年，马万福回国仍从海路入广州，经湖南至湖北老河口时，适逢斋月，他寄住于老河口清真寺内。当地穆斯林对这位朝觐而返的异乡罕智阿訇表示了热烈的欢迎。清真寺的开学阿訇让他领拜，在礼晚间的“塔拉威海”拜时，马万福以四拜大坐高念“赞词”。拜后众人及开学阿訇问他说：“我们这里自宛戛思巴巴传教至今，一直是每两拜大坐念赞词的，你今以四拜念赞词凭的是什么？”马万福回答说：“我凭的是经典”。众人问“你会讲《未戛叶》吗？”答曰：“当然会讲”。这时，开学阿訇拿来一部阿文手抄本《未戛叶》，他当场作了讲解，并指出了一些抄写的错误。众人敬佩，开学阿訇悦服，而且说，

“这里没有讲通《木戛叶》的人，我只是个领拜的，现在你已行程多日，住下来我们从你身上得些益处。”（指学习阿文）在众人的劝阻下，马万福在老河口住下来开始了讲学传教活动。住了一年多，在当地穆斯林中留下了良好的影响。

一八九三年，他辞别老河口奔赴家乡，走到与东乡隔岸的临洮沙堺时，马会三牵马等候在路上，请他入家门之前到他的村上落脚，要求马万福留学回来后在苦妥三十斤开第一任学。苦妥村庄比较小，如果马万福进入家门，这个小村庄里请不来这位经学大师的。马会三是他的知已，也是他留学的积极支持者，在盛情之下马万福承当了苦妥的开学阿訇。马会三的家成了东乡各地的阿訇慕名前来领教的招待处。当时在东乡和马万福同辈和老一辈的同学和“悟思达德”，都围绕从阿拉伯带来的经典讲学，展开了讨论，与经典相对照评论不符合经典的礼俗，准备革制。从这时起为倡导伊赫瓦尼开始了舆论准备。他的同学和老师（悟思达德）中看了经典，接受其主张，在各自在任的清真寺里开始了宣传。当时比较有名的阿訇是达背阿訇、老消亭阿訇、张卜阿訇、红崖大鼻子阿訇、高腰锅阿訇、滩子阿訇、大康阿訇、新瓦房阿訇、麻妖怪阿訇，还有一个积极支持传教的马会三。人们称十大阿訇。除了这些阿訇，这时期先后朝觐的一些阿訇和瞎汉（对不懂阿文的人之称谓）回国后都称为罕智，这些人很多成了马万福传教的支持者。在苦妥开学不到两年，马万福“凭经立教”的舆论在临夏、东乡、广河各地产生了影响，许多主张触及到了门宦的利益，引起门宦

家的注意和反对。这时，发生了“河湟事变”，青海、临夏地区的穆斯林群众投入了反清起义斗争。宗教内部的派别之争，被大规模的反对清统治阶级的民族斗争所掩盖，纷纷起义，马万福支持了反清斗争。正当反清斗争如火如荼的时候，清统治者施出“以回制回”的毒计，诱降、瓦解、镇压了起义。马万福潜逃静宁，在静宁南关小马阿訇（名马良俊）的寺里当了一名满拉，当小马了解到这位不寻常的满拉时，立即介绍他到南乡的一个小清真寺里任开学阿訇。时过两年多，河湟事变的“善后”工作已近尾声，起义者首领有的被“正法”，有的以疏通官府假名顶替，拉出“替罪羊”了却了“公事”。马会三以刚直不阿而遭到杀害。马万福的罪名通过疏通马安良，已被他的本村堂弟马云（亥其）所顶替，勾销了“罪案”。

一八九六年，马万福的长子马遇真（大师傅）前往静宁找回了马万福，不久聘请到临夏漠泥沟何家去开学。这里是马安良的家乡，学董是马安良的四弟马国良，对马万福很尊重，让他在何家清真寺招收五十多名大满拉开始了讲学活动。这些满拉中不仅有临夏各县的人，还有来自全国各地游学的念经人。据说：马万福的宗教学识，在这里得到了充分发挥，他系统地讲授古兰经学、圣训学、认主学、教法教律以及波斯文经典，纵论伊斯兰教的各派学说，究其沿革得失，并举出各派主张的例子说明问题。尤其受满拉欢迎的是对伊斯兰教各学派理论渊源的讲授，使受教者源流清楚，为之一新。马万福渊博的学识，纵横的议论，系统的分析，吸引着每个听讲的人，他讲学

的声誉在乡里又传开了。他通过对每一学科深入浅出、生动活泼地讲解，明确阐述伊斯兰教正统派伊玛目哈乃菲的主张，提出了“尊经革俗”、“凭经立教”的口号。他提出的主张和口号不仅得到了满拉们的拥护，同时也得到受他的影响的阿訇们的称赞。他们在各自的清真寺内宣传“艾亥里 逊 奈”的仪礼，逐渐形成一派，自称“伊赫瓦尼”（意为以“安拉”的意志结成的弟兄，或为同教弟兄）。后来人们针对各门宦称伊赫瓦尼派为“新教”。其实马万福倡导伊赫瓦尼的主张并未对伊斯兰教赋予新的内容，他倡导“维新”的目的是刷新教门，要求回到正确的伊斯兰教道路上，坚决照《古兰经》《圣训》办事。他强调宣扬穆斯林的一切宗教功课、宗教活动、祈祷仪式以及其它礼俗，都必须严格按照《古兰经》和《圣训》的规定举行。一个虔诚的穆斯林律己的根据只有《古兰经》和圣行（逊奈）。《古兰经》是穆斯林行为和义务的最高准则，一切精神问题、理论问题的根据；圣行是穆圣的德行，是穆斯林学习效法的标准。但他又强调在解决社会问题、宗教理论、剖析《古兰经》《圣训》时不允许超越伊玛目哈乃菲的体系（麦孜海布）而有所新的主张。甚至他给弟子讲《费格海》（法学）时用著名法学家库尔黑的话“凡古兰、圣训与伊玛目的话冲突时则注解古兰、圣训或停止注解它俩。”（据《回教法学史》）不能脱离伊麻目的剖析，不能创制新的断法。

马万福在讲学活动中牢牢地守于麦孜海布（体系），不能超越伊玛目哈乃菲的断法，他的弟子中很多人都认为越出派系

的判断近于嫌疑。因此，到四十年代尕白庄阿訇、郁奴思（老阿林）阿訇（两人都是他的学生）宣传瓦哈比学说时，伊赫瓦尼派发生了分裂。

马万福在漠泥沟何家开学十年有余，这期间他积极讲学，努力培养宗教人材，他所教出的“满拉”中很多人在各地成了有名的阿訇。临夏地区的如：老果干阿訇、麻王寺阿訇、尕卜阿訇、老阿林（郁奴思）、尕苏个（又称苏阿訇）汪乃比阿訇、哈比阿訇、尕阿訇、尕白庄阿訇、拜克阿訇等，还有来自其它各省的如宁夏的郭阿訇，河南的何阿訇，湖南的张阿訇（春三），山东的马阿訇等。十年多的讲学活动，培养了不少宗教人材，可谓“桃李满天下”了。

四

他在漠泥沟何家讲学的声誉随着一批批毕业的满拉（毕业后穿衣称阿訇）越来越高了，他宣传的宗教主张被越来越多的穆斯林所接受，这时他会同十大阿訇择录《伊哈雅一》、《费格海》、《戛最》、《伊日沙德》、《麦克吐布》、《沙密》、《克俩目》、《麦卜苏推》等八部经典的内容，扼要地撰写了一本穆斯林遵行的经，取名《布华里咱德》。在这本经里较系统地阐述了伊赫瓦尼派的主张，严格地批评了各门宦的一些仪礼，引起了各门宦的强烈反对。这本经只刻印了二十多本，就被马安良禁止发行，毁了刻版。但它的内容后来在青海西宁由

他的学生们又经压缩，写成《回教读本》（小经和汉文结合写的），作为甘、青两省一些回民学校的阿文课本在使用。

马万福宣称按照“艾亥里逊奈”，把穆斯林的信仰包括在诚信和遵行两个方面，在诚信方面：他注重宣传信仰的根本“伊玛尼”。“伊玛尼者，心里诚信，口里承认穆罕默德圣人奉令主命传的一切教律”。必须诚实地念作证言，严格地要求在诚信中必须认主独一，坚定地承认并遵守“应受拜的主，惟独安拉”。除安拉不能崇拜任何人，任何物。同时要坚信六件：“信真主、信天仙、信经典、信圣人、信后世、信前定”。心既诚信，口必承认。念作证言信六件是信仰的根本，也是伊玛尼的总纲，凡有关轻视或亵渎或违背这六件者断为“库付勒”（违背真理信邪魔的），有失“伊玛尼”的危险。从这个严峻的信条出发，他认为中国伊斯兰教内形成门宦制度的有些宗教仪礼，离开了《古兰经》的规定，实行的是后代人自行创立的教规，或受了外教以及中国文化的影响，歪曲了经典规定，偏离了信条原则，因而干的是“毕达尔其”（异端），他更认为崇拜圣徒、崇拜拱北，在墓庐前叩头，对人实行跪拜礼，都损伤了认主独一的崇高性，损伤了伊斯兰教的根本信仰。

在遵行方面特别强调“舍勒尔其”的五桩天命，即“念、礼、斋、课、朝”。凡是穆斯林的宗教功课中，它是最基本的功课，必须以严肃认真的态度亲身躬行，要特别重视。对于更高一级的“妥勒格其”、“哈给格其”、“麦尔勒法其”，按

照伊斯兰教的原教旨，那不是一般穆斯林所能办到的，所以不提倡。如果抛弃了基本的功课而去干“妥勒格其”，那是受到反对和谴责的。在遵行中都要按照主命（菲日则）、当然（瓦吉卜）、圣行、（逊奈）、付功（木思台汗卜）的次序严格要求，一丝不苟，因而和门宦的遵行发生了差异。他在宣教中解释五桩天命时说：

“念”是为了“说一、知一、诚信一”，“认主、敬主、归信真主”。《古兰经》、“清真言”都要自己念，别人不能代替。念《古兰经》是为了遵行里面的话，不仅为念而念，而且要身体力行。因此，反对宗教职业人员利用念经获取代价和报酬。主张阿訇为教徒念经时不收钱，教徒也不可因念经而备饭待客，否则应不予念经。这就是一般所说的“吃了不念，念了不吃”。礼拜外念天经是圣行，听念是当然，只宜单念或一人念众人听、不宜伙念。反对为念经专门点燃香烛，认为这是异教徒的习俗甚至认为是偶像教的习俗。要“求念《古兰经》必须按阿拉伯语音准确地读、不用歌唱之声调、无含糊之字音、无沽名钓誉、营生谋利，才为功课。”

“礼”，要特别重视每日五番礼拜（乃麻孜）它是穆斯林每天必行的功课，也非常重视聚礼和会礼，认为撇礼拜的人没有干“妥勒格其”的资格。要求礼拜时的举意要通过自己的内心，必须用自己的语言，不准用自己不懂的波斯语；在礼拜中小坐和大坐时念到作证词是起食指；必须准确朝向“克尔拜”的方向。

“斋”主张见月开，见月封，若不见月则与上月见月之日推算够三十日，决定斋月之出入。

“课”要求信守天课制度，凡施散天课，最相宜的是从贫困的近亲（妻子、儿女除外）散起，而至一切贫困的穆斯林。散天课是为了赈济贫困的人，首先看其当受不当受，对有满贯（应出天课的人）的人，不能散天课，也不能接受天课。

“朝”，对有能力的人，平生朝觐一次是主命，应当严格履行，必须抓紧时机去朝，不宜迟延。如果有钱人，体弱无能，自己不能去时，可以雇人代替。

在婚姻丧葬，宗教祈祷，赞圣纪圣等活动仪式方面也严格地要求以天命，当然，圣行，付功的次序和要求举行，否则都斯为异端（毕达尔其）。一切行为中都要坚持认主独一论，坚决反对崇拜“筛海”、“卧里”及其他各类“先贤”“圣徒”。认为对贤德之人，可以尊敬，不可崇拜。反对为他们举行铺张浪费的“尔麦里”圣会，更反对在他们的坟上修建筑物，向他们求祈幸福和安宁等。所有违背经典和圣行的行为，认为都是“毕达尔其”，都是要革制的。

马万福的“凭经立教”，刷新伊斯兰教的主张，从根本上否定了门宦制度，有些方面严厉地批评了门宦制度中的仪礼，严重地影响到门宦的利益，于是有人向马安良要求，把马万福按“犯法漏网的罪犯”予以处置，否则将会“贻祸无穷”。

五

马万福在何家开学的十年是在河湟地区的反清起义被镇压后的十年。在血雨腥风、残酷屠杀之后的寂静中，统治者坐在用起义人民的尸体筑起的宝座上忏悔他们的“良心”；宗教家利用战乱后的悲哀和疾苦抚慰人民群众精神上的创伤。马万福在何家清真寺不露锋芒地给他的“学生”讲授宗教知识，研究教律教义、研究伊斯兰教的各学科。安静的八、九年讲学活动，悉心培养了一批一批的新阿訇。他的学生和信徒在各地宣扬和遵行伊赫瓦尼的主张，逐渐在穆斯林中兴起了新的力量，其锋芒直指门宦势力，这就引起了门宦的强烈反对。于是在各地又出现了伊赫瓦尼和门宦教徒之间的摩擦，各门宦教主要求惩办马万福的呼声愈来愈强。马万福迫不得已离开了临夏地区，前往陕西兴安州（安康）开学去了。

一九〇七年，马万福任兴安州清真大寺的开学阿訇，在那里宣传伊赫瓦尼的宗教主张，深得当地群众的欢迎和信任。

老河口、兴安州的穆斯林都是格的目派，然而他们大多都能接受马万福的宣教并且能顺应遵行，说明格的目派没有牢固的教权势力，受汉文化影响的习俗比门宦中的宗教信条容易改变，在兴安州与格的目派相安无事，可见马万福的宣教方法也是灵活的。

一九一一年辛亥革命推翻清政府，宣布民国成立。马万福以为改朝换代，既往不咎了，便辞去兴安州的学回到了家乡。不久，他被请到临夏盖子寺里任开学阿訇。这时，临夏四乡的信徒前来看望马万福的络绎不绝，同他发起伊赫瓦尼传教活动的阿訇、罕智和支持他扶助他的各地乡绅，都来看望他，同他讨论宗教活动中的问题。他乘这个时机，大力宣传，积极鼓动推行伊赫瓦尼的宗教主张，坚决按照“艾亥里逊奈”行事。各地的伊赫瓦尼阿訇热情宣传讲解，伊赫瓦尼派的乡绅积极支持大力推行，对当时宣传伊赫瓦尼的主张比较有名的阿訇、乡绅，群众历数为十大阿訇、十大罕智、十大瞎汉。实际上这些十大阿訇、罕智、瞎汉的名字是众说不一的，人们把各地比较有名的人都是各自历数的，当然最有名的还是相同，实际上不一定就只有十个大阿訇。在这些人的积极推行下，伊赫瓦尼派的人日渐增多，特别是门宦家的有些阿訇听了宣讲，看了经之后，反过来批评门宦制度中的一些不符合教义的作法，影响更大。各地伊赫瓦尼和门宦之间的争端纷起，各门宦强烈反对，一致告他是“策划造反的首恶”，“不除马万福，地方不得安宁”。此时，清政府已经垮台，民国刚刚成立，清朝孽臣，各地军阀官吏互相矛盾，对于局部地区的宗教事件顾不上管。马安良既是回族官吏，又是华寺门宦，而且是当时统治甘肃的实力派，他看到伊赫瓦尼发展之势，令马万福“在甘肃境内不准开学”立即停止传教离开甘肃。

六

一九一五年（民国四年）四月，马万福带着他的长子马遇真前往新疆，家属随后准备启程。马万福父子走到酒泉后，住在一客店里，等家属到来后一同出关。当地穆斯林群众请他到清真寺里去住，但马万福碍于“甘肃境内不准开学”的指令，住在客店里。他就在客店里给来求学的人讲经，每天来听讲的有十多人。九月家属来到酒泉，当地群众再次劝阻他不要赴新，马万福暂住酒泉，让他的长子任酒泉清真寺开学阿訇。他一面讲学，一面准备出关赴新。马万福在倡导伊赫瓦尼派的活动中“凭经宣教”，培养宗教人材是他传教活动的突出特点。

一九一六年九月，马万福携眷从酒泉走到哈密，当时的哈密王沙木索特听到马万福是甘肃的有名“阿林”，表示欢迎，把他安置在王府寺里讲经。他的宗教知识和运用阿文和波斯文的熟练程度，使王府寺的满拉门折服，在群众中发生了影响，也引起哈密王的注意。此时，在静宁开学的小马阿訇又到乌鲁木齐开学，马万福到新疆的消息在乌鲁木齐的内地穆斯林中已经传开，在小马阿訇处念经的一哈密满拉，回家后给他的同学们写了一封吹捧马万福贬低小马阿訇的信，此信恰巧落到他的“悟思达德”小马阿訇的手里。小马对马万福的传教活动也有所顾忌，但没有发作。

正当马万福在哈密讲学的时候，内地家乡伊赫瓦尼的宣传

活动并没有停止。各门宦的头人强烈要求甘肃总督张广建追究马万福，惩办“策划造反的首恶”。于是甘肃省府行文新疆省缉拿马万福，行文到达新疆时，小马阿訇也将马万福在哈密的情况报告了总督杨增新。于是杨下令哈密县长，逮捕马万福并指示迅速押送回兰州。

一九一七年十二月，哈密县长逮捕了马万福，翌年，（一九一八年）正月，将马万福装入木笼，置囚车从哈密押送兰州。他的三子马遇明（三师傅）跟在囚车后面，一路上照顾他父亲。囚车到甘州后马遇明前去向甘州提督马麟处求情疏通，没有答应。他便越祁连奔赴西宁，向提督马麒（阁臣）求助。此时，马麒正与临夏各马之间争雄，他正需要在宗教方面有一扶助的人。马万福需要他的解救，他也需要马万福为他扩大影响。他立即答应了，密令当时驻扎在享堂的部下，设法将马万福从途中劫往西宁。当囚车行至永登县境时，一群商人模样的强人，把马万福抢去送到了西宁。此时正值二月春风，三月间他的家属亦回到了西宁和他团圆了。从此，马万福结束了他的苦难历程，为顺利地推行伊赫瓦尼的宗教主张，找到了靠山。

马万福一到西宁后，进一步提倡经堂教育，特别注重培养宗教人才。他不仅自己出任讲学，而且委任和鼓励他的弟子们多招满拉，为推动和发展伊赫瓦尼维新运动准备条件，打好基础。如果说一九一八年以前为伊赫瓦尼“维新”运动的初创阶段，那么以后便是初兴和发展阶段了。

七

马万福有四子二女，儿子都成了大阿訇，他们是马遇真（大师傅1875—1958）、马遇道（二师傅1882—1945）、马遇明（三师傅1895—1945）、马遇德（四师傅1897—1959）；女子也有相当程度的阿文知识，在家可作穆斯林妇女的宗教顾问。在他的家庭里除日常生活外，都学习阿文，离开家乡以后，还注重要求家里人进家门都讲东乡话，要求不能忘家乡语。但他对子女们学习汉文化持反对态度。他对汉文化对伊斯兰教的影响始终持戒备心理。在学习汉文化方面的思想是保守的。

马万福到西宁以后，受到马麒弟兄的支持和保护，他的儿子们相继担任了西宁东关大寺、北关大寺、临夏南关大寺等大学开学阿訇。他的学生们有的已成了各地的知名阿訇，到马步芳统治青海时，伊赫瓦尼派已有长足的发展，马步芳借助宗教发展了他的势力，伊赫瓦尼派在他的势力下进一步发展到西北各地甚至推广到全国穆斯林中。

一九三四年（民国二十三年），马万福殁于西宁。在他之后的十几年里由他的弟子们提出中阿并重，提倡学习汉文，在各回民学校里设阿文课，一定程度上适应了时代的要求。到解放时，伊赫瓦尼派已发展到一百多万人。在中国伊赫瓦尼派的发生和发展中马万福起了倡导作用。

作为一个教派的倡导者，在研究中国伊斯兰教时常常要提

到他，但由于历史的原因有关他的生平事迹和他自己写的一些材料，没有保留下来，散见的文字记载也很少。我通过访问马万福的二孙女和女婿王德真（奴麻乃、现年八十二岁）阿訇，以及有关老人，采集他们的口碑材料和仅存的一点记载，写成这份资料，献诸专家及有关研究者参考。挂一漏万，错误在所难免，谨请指正。

《朝觐途记》考证

纳国昌

《朝觐途记》是清代伊斯兰教著名学者马德新旅游阿拉伯世界的见闻录。有较丰富的内容，其中保存下不少珍贵的史料。据说，国外研究中国伊斯兰教的学者对这本小册子的赞赏，超过了对作者其他的译著。

作者“朝觐”的行踪所至，以文字记载了所见所闻，诸如当地历史文物、古代遗址、遗迹的原貌，以及风土人情等，反映了十九世纪五十年代中国至阿拉伯和西亚各国海、陆交通的概况。时代虽已间隔一个半世纪之久，对于研究西亚的地理沿革，交通运输、人文政治……至今仍有一定的参考价值。

《朝觐途记》原稿是阿拉伯文字写成的，咸丰十一年（公元一八六一年）由作者的“门人弟子”马安礼译为汉文，在昆明刻板问世。

译者马安礼，字敬斋，是云南穆斯林中的文人，有较高的汉文水平，在当时是难得可贵的，后来投入马德新帐下，致力于伊斯兰教典的学习与研究。马德新的汉文译著，大部分通过亲自口授，由马安礼与另一门人弟子马开科笔译加工整理付梓

的。从国外有关资料中发现，云南回民反清斗争失败以后，马安礼避入北京，曾任法国驻华公使馆的汉文译员。

马安礼在《朝觐途记》译后附"跋"中对作者的生平、创作意图和过程作了概括的说明，同时给予了高度的评价："此复初老夫子自叙其朝觐所经历之途也。复初氏，大理太和人，少孤，聪明过人，有奇志，缵承家学，当时知名。壮游秦、蜀，博通经史，归即设教于诸方。既而游历天方，旁搜博采，与天方宰臣、百官、学士、大夫究天文、杂家之学，及各国礼乐制度，风土人情，历历在目，并购诸奇经以还，皆中国所未见者。夫前乎夫子而朝觐者有人矣，然未闻于吾教之道有所发明，东西土之法制同异，四大贤人之制度如何？各国政教禁令又如何？皆未知之也。独于夫子所历，留意记载，每与愚等谈及天方风景，娓娓动人。至于教典、礼法则尤知之确，而言之有本。书曰：'一人有庆，兆民赖之。'夫子此行，既完其天命，而又以诸经籍大阐圣道，使中国学人得悉教门之根柢，祖国之规模，其有益于众人为何如乎！今特译其西行所历，以见夫子之跋涉劳瘁，且使众人得悉朝觐之途云。"

"朝觐"原是伊斯兰教"天命五功"之一，《天方典礼》："朝觐者，亲诣天庭，以返其所自始也。"，凡是穆斯林不论居住何地，路途远近，都必须亲临"天庭"——麦加，瞻仰圣迹，朝阙谒陵，表示"复命归根"之意，生平一次，人人有责。如果出于"路塞、乏用、无亲命、废疾"等特殊情况，可以不履行这项"天职"。

马德新的“朝觐”，无疑也是履行作为虔诚穆斯林的“天职”，然而结合其他实际行动，已不完全是单纯的“朝觐”，而是他生平取得最重大成就的一次学术活动。

马德新载誉归来，深受当时教内外人士的赞扬：“经数万里之风霜雨雪，矢八九载之琢磨切磋，目睹中华未见之经，耳闻吾国未传之道”；“觐于帝庭，低徊于先圣之流风善政，亲炙乎当时之名贤宿学，盖八载有余，性命之学知之深矣”；“与天方王公士人悠游聚首，历有岁月，亲炙至圣遗行。凡东土遗经所脱略者，蒙昧难以臆解者，皆考证而无疑，乃挟奇经异籍而归。”

马德新“朝觐”时，已四十七岁，老之将至。尽管曾游学秦、川，投入周大阿訇——陕西学派创始人胡登洲的四传弟子帐下攻读伊斯兰教典，造诣精深，在云南享有极高的声誉。可是“及其晚也，翻然于真传之未得，名师之罕遇，乃出滇南，历岭表，越漂洋，觐天庭。”由此可见，马德新朝觐并不单纯是“觐天庭”，主要是亲赴天方探求“真传”和投访“名师”。这是毫无疑意的。

下面是他在《朝觐途记》中的自叙：

> 予于西历迁都一千二百五十七年十月二十二日，乃道光二十一年，诚意朝觐，偕诸商人向阿瓦而行……由是自景东、普洱、思茅经行。是年十一月十六日，出中国界。经一巨城名九龙江，在大江滨。十二月初二日至一巨城，名曰闷径，属阿瓦，二十日至一巨城名扪迺，住五日。

三十日至护博城，其城乃各商寓所，时年已尽。

迁都一千二百五十八年正月第二日，由护博起行，时乃道光二十二年壬寅正月初三日也。越二日至罗觉城，商人至是而止，居九日，辞诸商，与数佣人由小路步行八日，是月二十二日至阿瓦城，王都也。土人呼其城白厓。尔勒壁之语曰白而厓，其间穆民多者从哈迺飞之制，少者从沙菲尔制。白厓人之语，土音也。穆斯里、欣都斯拖语，德克尼也。或曰数勒牙尼。其中穆民之数约三千户，居十八日，国王自漾贡归，予见之。

上述文字记载表明：马德新“朝觐”取道于“南路”，由滇入缅。时正一八四一年（道光二十一年，西历迁都一二五七年），中英鸦片战争硝烟未灭，中国对外海上交通仍在英国侵略军封锁之中。所谓“其时海道不通，公独奋志远行。”不得不另辟蹊径。由滇西穿行素称“蛮烟瘴雨”的西双版纳地区。《云南边防志》：“由车里（九龙江）自折洛隘出口，二百九十里至孟艮（闷径），又一千二百里至阿瓦国城（缅甸首府曼德勒）。”

二月第七日，由阿瓦起程，行于大江运铜之船，其铜买自中国商人，居十七日，于西二月二十六日至漾贡城，其城近海，乃阿瓦极边界。阿瓦国，外洋人呼曰浪贡。予居是城五月，候淳德之船，其船名克勒那梯，且兹数月，曰在戌酉申三宫欣底之海，风浪大作，不能行船，漾贡所寓之家，苏勒体人，名曰冒喇何史穆，深敬客。

马德新正是沿循当日的通行大道进入缅甸的，然后搭乘“运铜之船”，由伊洛瓦底江（大江）扬帆东下，直航仰光（漾贡）。

大江里航行着“其铜买自中国商人”的船舶，中缅贸易的频繁可以窥见一斑。《乾隆京华录》记载：中国对缅甸输出物以黄丝为大宗，其次为铜、铁罗锅、绸缎、毡布、瓷器、烟、茶等物。而从缅甸输入的则有琥珀、玉石、棉花、象牙、鹿角、盐、鱼等。中缅贸易，由来已久，还可以追溯到更远的年代。

“外洋人呼浪贡”，所谓“外洋人”即指英吉利（阴更里）。正当英帝国发动第一次侵缅战争（公元一八二五年）之后，缅甸政府被迫签订“杨达波条约”，割让阿拉干和地那悉林等地予英，伊洛瓦底江三角洲已成为英帝国的势力范围。为了达到灭亡缅甸，建立殖民统治的最终目的，英帝国正继续准备发动第二次侵略战争。（这一场战争终于在一八五二年发生，更加速了缅甸的殖民地化。）

七月二十一日，由漾贡出海，因风不顺，船居四十日，常期半月可至。九月初三日，至一巨城，乃欣底，诸城之至大者，其地之名曰邦果腊，其城名曰克来克特，乃英吉利所属。其中峻宇雕墙，商贾辐辏，其言乃德克宁。其国有穆斯里，瓦塞宁叶、拜佛者也。有买朱斯拖，而人乃裸废子，法尔西人也。穆斯里多刊印教典诸经。予居是城四月，候母呵之船。船主仁人也，重爱远方人，名法勒

哈，船名勺偕苏赖以厄。

为了候船去吉达（淳德），马德新在印度（欣底）孟加拉（邦果腊）的加尔各答（克来克特）停留了四个月之久。加尔各答城市“峻宇雕墙，商贾辐辏”的虚假繁荣，建立在英国殖民者的掠夺和奴役之上，这是作者所不可能认识的。英国殖民主义向亚洲扩张，印度是主要对象。首先吞并了孟加拉（邦果腊），加尔各答就是主要侵略据点之一，印度劳动人民的亿万血汗便是从这个城市港口源源不断地流入英国。马克思曾经强烈谴责对印度掠夺“比炼金术士聪明”的殖民主义者：“巨额财富象雨后春笋般地增长起来，原始积累在不预付一个先令的情况下进行……”正是由于这种残酷的压榨，矛盾激化，终于爆发一八五七年波澜壮阔的印度各民族反英大起义。

印度的宗教一向以复杂著称于世，马德新所列举的佛教（瓦塞宁叶）、拜火教（买朱斯拖）、天主教（裸废子）、伊斯兰教等，不过是盛行的几种教门而已。佛教产生于印度，公元前六世纪，印度奴隶制国家的特征，是婆罗门贵族利用森严的“等级制度”，保持和垄断奴隶主阶级的最高特权地位。提倡在灵魂上“众生平等”，个人修行不须祭司引导可达“涅槃”境界的“佛教”应时而产生。佛教以脱苦为目的，清除欲望，放弃斗争，摩揭陀王国孔雀王朝的阿育王规定为国教，在国家支持下，派出僧侣把佛教传播到中亚细亚和东南亚地区；拜火教即琐罗亚斯德教，其教义保存于《波斯古经》中，认为世界有两种对立的本原在斗争，而火则是善和光明的代表，故

以礼拜“圣火”为主要仪式。公元前六世纪末大流士一世统治期间，曾被定为波斯帝国的国教。南北朝时传入我国，名之曰“祆教”。曾流行于伊朗部分地区和印度孟买；天主教（裸废子）则是近代“舶来品”，随着殖民主义者的东来而传入印度；八世纪中期，阿拉伯哈里发王国通过“圣战”，不断向外扩张，随着阿拉伯军队、商队，伊斯兰教相继传入印度，这个外来的宗教几经发展，竟与土生土长的佛教分庭抗礼，成为印度有影响的传统宗教之一。光绪二十年（公元一八八四年），马德新的再传弟子、国际知名的伊斯兰经学教育家马联元赴印度讲学，在印度孟买印刷出版了他用阿拉伯文著述的《讨绥赫》（教典释要）一书，既是中印学术文化交流的佳论，也与《朝觐途记》：“（印度）穆斯里多刊印教典诸经”的记载，相为印证。

道光二十三年正月（东西同春）第三日，迁都一千二百十九年也，二月上旬，予在海中见空中有白霞在西。其后至赛依喇岛，其中有赛浪孤补山，乃元祖阿丹初降世处，其中有元祖足迹。有言，元祖皇陵亦在其内。数日后，至买来波，其地亦阴更（红毛国）所属。居数日，由买来波行约二十日至数孤篆喇，其中有城，说尔勒壁言语。后二日至尔富城，有大贤尔依德鲁士墓，为阴更里所属，日至母呵，乃船主所居。在海滨，乃野厄地，居十一日，于三日赏白行至哈代德城，居八日，后至淳德城，时四月十七日也。

一八四三年（道光二十三年）初，马德新离开印度直航吉达港（淳德城），中途经过斯里兰卡（赛依喇岛），岛上有赛浪孤补山，“乃元祖初降世处，其中有元祖足迹。有言元祖皇陵亦在其内。”“元祖”即《圣经·创世纪》中的亚当——上帝用泥土造的第一个男人。《天方典礼·原教篇》：“天地万物既备，（真主）乃集气火水土四行之精，造化人祖阿丹于天方之野。”后又以亚当的肋骨造其妻夏娃，即后文所称的“元后好娲”，与亚当配为夫妇，子孙繁衍，世代相传。至于“天方”，中国古籍原指麦加，后泛称阿拉伯。《一统志》：“天方当昆仑之阳，于诸方为得风气之先。”亚当降世处，传说甚多，甚难肯定。

航行途中，经过马累（买来波）、索科特拉岛（数孤篆喇）、亚丁（尔富）、摩呵（母呵）、荷德达（哈代德）等英国殖民主义属地。

予于海中（见）野赖澜戒关受戒。后二日，至淳德城，在海滨，其中有元后好娲之陵。

“受戒”是“朝觐”的主要仪式之一，朝觐者在海上望见“戒关”即入戒。《天方典礼》：“墨克有五关，禁地戒关也。东关曰‘查惕二里格’，乃而拉肚人戒所也。北关曰‘格而匿’，乃纳止地人戒所也。西关曰‘祝合搏’，乃沙目人戒所也。南关曰‘叶兰兰’，乃耶满人戒所也。中关曰‘祖里侯来搏’，乃中土墨克人戒所也。凡四方及中土人朝觐者，至关则必受戒。”

《朝觐途记》表明，马德新作为“东土之人”，当年是从也门（耶满）人入戒的“叶兰兰”（野赖澜）戒关进入禁地的。

“入戒”规定是：“先洁己沐浴；易服佩香；礼拜致告；诵应辞；入戒——露顶、裸足、不衣黄紫，不佩容臭，不嗅香果，不涤首，不剃发、不齐髭、不剪指，不取一切修饰，不杀一切生灵”……直至完成一切“朝觐”活动后，才可以“开戒”，恢复一般日常生活。

至满克，驼行二夜，马与驴一夜。二十八日晚，由淳德出，五月第一日，晓初发，至满克。是年东土闰七月，觐月值十一月，行朝谒。

自离开中国，经过一年半的长途跋涉，马德新终于在一八四三年农历五月初一日拂晓时分，到达麦加（满克）圣地。次日，投入“朝觐”者行列，开始一系列的活动——寓“米拿”山，会礼于郊野，进驻“阿拉法特”、射石、宰牲奉献，开戒、巡游“天房”，亲抚玄石，谒陵，探泉、抚幔告辞……

始见凯尔白居中，紫禁环凯尔白，规模近乎方，左右微长于前后，面向东北，背向西南。凯尔白其形方，高于地三丈余尺，宽二丈七，锦帐蔽之。凯尔白门倚于左旁，离地三尺余，玄石设于庭隅，在门之左，约四尺余，周围以银镶之，其大约似人首。帝庭之前二十步，有以补喇欣位，乃以补喇欣修凯尔白所践之石，其石上有足迹，在一亭内。哈迺飞位在凯尔白右。古垣亦然，古垣之形若弓，

高至人胸，人谓之以司嫫尔室，或曰其冢亦在其下。庭之后有嫫里凯之位，左有哈百里之位。禁庭其长左右约五十丈，前后约四十丈，共有三十九门，在十九处。前有尔里门，共三门。尔波士门三，乃并倚门二，色嚩母门三。左右有堵赖白门一，野哼德门三，故推补门一，波洗退叶门一，尔梯改门一。后有尔母勒门一，以补喇欣门一，委大尔门二，左有止哼德门二，泰砸叶门二，舍里甫门二，勒洽买门二，隋博门五，蕴母呵门二，白恩赖门二。禁庭有七宣礼台。

“凯尔白”通译为克尔白，中国人称之曰“天房”。《纪录类编》：“其寺名克而白，外周垣城。其城有四百六十六门。门之两傍，皆为白玉为柱，共四百六十七柱，前九十九柱，后一百一柱，左一百三十二柱，右一百三十五柱。其堂以五色石垒砌，四方平顶，内用沉香大木五条为梁，以黄金为阁，其墙壁皆是蔷薇露、龙涎香和土为之，馨香不绝，上用锦绮为罩，罩之，蓄黑狮子二头守其门。其门堂之左，易司马仪圣人之墓，其墓俱是绿撒不泥宝石垒砌之，长一丈二尺，高三尺，阔五尺，其围坟之墙，以黄甘玉垒砌，高五尺余。城内四角，造四座塔宣讲礼拜。左右两傍，有各祖师传法之堂，亦以玉石垒造，整饰极其华丽。”

文中所记“克尔白”的规模、布局、建筑结构，与《朝觐途记》大致相似。稍异者是：后者是作者身历其境所记，比较翔实可信。而前者似是依据传闻所记，内容不免有浮夸欠实之

处。

《天方典礼》则称："克而伯，即阙庭，规模高广，其上有罩，四周有幔，皆锦绂造成，朝觐人游于幔外。"又称："阙庭之幔，锦绂造成，厚寸许，颜色千状，万国所希有者也。每年一换，王命预为制造，待朝觐日，去旧易新，将旧者裁裂按朝觐人数作块，每人分给一块，珍护以归，为朝觐之征云。"

关于"玄石"。《天方典礼》："阙庭之南，有巨石一片，纵长一丈，高去地三尺，其色玄，自天降也，故名玄石，又曰天石。凡朝觐人至阙庭，必先抚石，以示信道之坚重如石也。"而《朝觐途记》："玄石设于庭隅……周围以银镶之，其大约似人首。"当以此记为是，前记似指"乃以补喇欣修凯尔白所践之石也，石上有足迹。"《天方典礼》："位乃古圣人易卜拉欣功行之位也，在克尔白之外，正面二十步。凡朝觐人游庭毕，则临此位拜主、告主、申其怀。"

至于"古垣亦然。古垣之形若弓，高至人胸。人谓之以司嫫尔室，或曰其塚亦在其下。"据《天方典礼》解释："故垣者，古朝堂之旧址也，古朝堂倍大于新朝堂，因洪水淹没后，易卜拉欣圣人受命重建，敛而小焉。其故垣基址仍存，在新朝堂之北。游克尔白者，必游此垣之外。

禁庭之中还有伊斯玛仪（以司嫫尔）纪念室。伊斯玛仪即传说中的古代"先知"伊卜拉欣之子，伊斯兰教一年一度宰牲献祭的"古尔邦节"，就是根据伊斯玛仪父子的故事演化形成的。

此外还有大法学家哈乃斐（哈迺飞）、马立克（嫫里凯）、罕百里（哈百里）的纪念室。即《纪录类编》所谓“各祖师传法之堂。”

据不久前发表的新华社记者王根宝《麦加朝觐归来》报道：麦加（哈兰）大清真寺的天房，是指巍峨圣殿天方的形状，它是全世界四方穆斯林礼拜的朝拜中心。大清真寺亦称禁寺，规模极其宏伟。经历代修葺扩建，总面积由三万平方米扩大到今天的十六万平方米。一次可容纳三十万穆斯林作礼拜。天房位于这座禁寺广场的中央。

> 予因游览古拜士山——生圣之所，及义墓诸名迹，驻于满克，届觐期觐礼告成后，西历正月首，开凯尔白门，众入其中，凡二日，自晨至昃，一日男子入，一日妇女入。迁都一千二百六十年，东十二月，西正月初八日往朝默底纳。默底纳在满克之北，旱道约十二站，用驼。海行自淳德上船，行九日至漾补勒城，因风不顺，途有贼，官阻之不准行，予归喇布恩。复由陆道过白德里，乃圣人与古赖氏战场，诛额补哲偕处。

马德新完成了“朝觐”，于一八四三年底赴麦地那（默底纳）朝谒圣陵。原来取道海行，由吉达乘船至宴博（漾补勒城），由于风不顺，途中有海盗，不得不返回拉比格（喇布恩），改由陆行，途经著名的“白德里”古战场。

公元622年，“先知”穆罕默德被迫带领少数信徒出走麦地那。（后来伊斯兰教以这一年为“纪元”，即《朝觐途记》所

谓“迁都”）。《天方至圣实录》引用穆罕默德训示：“吾少以牧驼为业，迄为圣以教化为业，既迁默底那以征伐为业。”从而开始使用武力自卫和传播伊斯兰教。公元624年，与古莱氏部族进行了白德里战役，穆斯林获得胜利，杀死古莱氏部族头子艾布哲赫里（额补哲偕）。由于这一战役的胜利，穆罕默德乘战胜余威进军麦加，古莱氏贵族接受“城下之盟”，承认伊斯兰教，为阿拉伯半岛的统一奠定了基础。

道光二十四年正月十七日至默底纳。是月西二月，谒桂陵。始知圣陵在朝堂内，其柱乃景石，柱柱相隔约一丈五尺，宽共十六班，每班十柱。中有两位，一沙匪尔，一哈迺飞。梗补勒在南方，圣陵在朝拜者立之左。予之寓所名尔以宁叶，在圣父尔补动剌陵旁。

据《天方典礼》：“大圣人穆罕默德之陵也。陵在默底纳城，去墨克（麦加）正北三百里（？）陵地纵横二十里，松柏椰林，交干而生，盘连不绝。飙风至此则息，飞鸟绕空而度，走兽从不践其迹，无遗妬焉。其墓乃天生绿宝石造成，塚旁砂石，得其荫，色亦如之。谒陵人取砂石携至他方，奉为至宝。墓顶毫光，日夜侵云而起，可望于百里之外，至今如故。卫陵军士四千人，凡朝觐人三朝既毕，必来进谒，祷祝于此。”

文中所记默地那与麦加实地距离，以及圣陵的不少奇迹，纯是传闻，故不及马德新亲自进谒所见为可信。

西历三月十六日，出默底纳，早行，及二十八日至满克，居至西八月。予与圣裔易司哈改自满克程行。东七

月，西八月二十一日遥向易司篆补。在淳德居十日者，因无导引海船者。后乘古算里船，时西九月首夜上船，居十八日，至二十日抵古算城，宿两夜，又乘驼行三昼夜，至二十四日抵更那城，于尼里海乘船。尼里乃大江，由苏多尔海北涉而来，谜思尔以其水灌溉。后至北尼苏外城。二依德夜住船，未尝得会礼尔。东九月西十月初五日至谜思尔。谜思尔巨城也。时穆罕默德·尔里为王，王大智大勇，善治理，其治谜思尔，条建树，蓄货殖，各种技艺由甫浪西习来，诸凡制造无求于他国。其国穆斯林甚众，朝堂百余所，其至伟丽者，车米尔阿兹偕。其国多圣门弟子及群贤之墓。有大贤沙菲尔之墓，予游之，苑圃在谜思尔外，约一亭。

这一年（一八四四年）八月，马德新离开麦加去埃及。由吉达港乘船海行，中途到达库塞尔（古算城），又陆行至基纳（更那城），然后由尼罗河（尼里海）顺流而下，十月到达开罗（谜思尔城）。

马德新对埃及王国印象极佳，对穆罕默德·阿里国王赞扬备至："王大智大勇，善治理。"其于埃及国家建设，取得一定的成就。

穆罕默德·阿里（1769—1849）是阿拉伯近代史上杰出的政治家。他从一八〇五年起担任埃及的帕夏（总督），在埃及建立了一个新的王朝，统治达四十四年之久。在他统治埃及期间，能适应时代发展的要求，果断、坚决地实行了一系列的改

革，“条建树，蓄货殖”，而且向西方学习和引进科学技术，发展本国经济，“各种技艺由甫浪西（法兰西）习来，诸凡制造无求于他国。”在当时历史条件下，敢于采取这些措施，在素称极端保守的阿拉伯国家中是难能可贵的。穆罕默德·阿里的伟大贡献还在于，动员和领导埃及人民抵抗英国殖民主义者，使入侵者“几乎是一次付出了极大的代价，彻底失败的战争。”不得不接受谈判，从埃及领土上撤退军队。同时把长期处于土耳其帝国奥斯曼王朝控制下，衰败中的埃及一度建设成为强大富足，实际上已是独立的国家。穆罕默德·阿里之所以能在历史上起一定的进步作用，也是与他个人的“大智大勇”分不开的。

《朝觐途记》还记载，当年开罗城有清真寺（朝堂）百余座。“其至伟丽者，车米尔阿兹偕。”就是历史悠久、建筑宏伟壮丽的阿资哈尔大清真寺，也就是驰名阿拉伯世界的爱资哈尔大学所在地。

离开罗城“约一亭”（十余里）的大贤沙菲尔之墓。沙菲尔即沙斐仪（767—820），与哈乃斐、马立克、罕百里并称为逊尼派四大教法学派，该学派在制定教法时吸收哈乃斐派和马立克派的特点，兼重“圣训”和“类比”，盛行于埃及、阿拉伯沿海地区和印尼等地。

西历十月二十日，由谜思尔出，在尼里海中向一思刊德令叶行，二十四日始至，又住九日，其城极壮丽。尼里海，鲁穆海会于是。其中商贾辐辏，其言土尔期与尔勒

壁，其国有先圣达你呀里之陵，大贤额白来尔波士之墓，尊者母罕默德·补虽里之墓，《改随德补尔德》（诗集）其手笔也。其中复多古迹，如卓里驾士，曰湍里穆士所建设者。

马德新在开罗住了半个月左右，继续航行，到了土耳其（土尔期）的伊斯肯德伦（以思肯德令叶），这是土耳其帝国的著名海港，“其城极壮丽……其中商贾辐辏。”尼罗河与地中海（鲁穆海）“会于是”的说法应是记载不确。按尼罗河下游经过开罗即流入地中海，所记河流应是“幼发拉底河”。

东十月，西历十一月初三日，由以斯刊德令叶行至以苴令样，道一小城，各避兹路，其地有避瘟禁，乃迺梭罗故风。凡远方人至，置诸城外，拘禁十五日，国人不敢近之，必俟禁期满，曰革避远方瘟疫。及吾由避兹路出，五日至祀会，会礼后，别诸同人，起程，五日至米定里城，住五日，风不顺也。

在去土耳其伊斯坦布尔途中，马德新经过安塔利亚（以苴令样），由于“避瘟”，在避兹路被隔离半个月，期满，解除隔离之后，在该地参加了这一年(伊斯兰教历一二六六年)的“尔德”节日(会礼)，以后到达米提利尼岛(米定里城)。

西十二月二十二日，由米定里出，一日至舍那盖来尔城，乃易司篆补要口。二十四日至利布赛格城，船至于是不能行，以风大，不顺，空中冷甚，吾人十分艰苦，乃舍船及诸贷，以小船行至科里布里，乃一巨城，在海滨，相对利布

赛格，居六日，乘火船，一昼夜至易司篆补，时道光二十五年，己巳，正月初三日，乃迁都一千二百六十一年二月，寓于波苴里母哈穆街，野里母行。易司篆补在玄海与鲁穆海相会之处，名卖剌买海。在三处，海在其中，一名易司剌母布勒，一名革来拖，海在二者之间约半墩，一名悟思格多里；海在以思剌母补、悟思格多里之间，约一塘，王都在易司剌母布，古名盖司篆推尼。时王乃尔思嫫尼之裔，买哈穆德之子，尔补买支底。每于聚礼日，至都会殿，其殿皆有为王特修之所，王不与众同班。

东三月，西四月，至易司篆补谒一王臣，名阿尔勒甫拜凯告曰："汝国之信至，有水灾。"予疑其为黄河。王臣曰："非也。此阴更里之传说，伊等尝在广东，每闻一信，即时刊印，传于彼教所在之邦。"

东四月，西五月，予谒一大臣，名母哈默德户司鲁。二十六日游先圣郁施尔之陵，在近玄海之山。

东五月，西六月初五日，赴王宴于悟思枯多教场，以王姊下嫁也。予见无数奇珍玩好。又见腾空之风船，一人居中，其风篷若西瓜，形而圆，乘风由地而起，风满篷内，如吹气满膀胱。船载人起，至于目不能见，终而千里镜亦不见，众曰："常期上空一昼夜，复落于起处，或与起处微相远。此次船究竟未归，亦无信，未知落于何方也。

东六月，西七月二十日，予因户斯鲁转求国王之票，游篆补哈迺，中国所谓太医院也。院之守者见王票，开其

府库诸门。是日，吾于其中见无量无数之奇，若恒河沙数，不可记数。”

在海行赴伊斯坦布尔（易司篆补）途中，又经过抗普塞基城（利布赛格）、格利博卢（科里布里）。这两座地中海的滨海城市，遥遥相对。一八四五年农历正月初三日，到达了此行的终点城市——伊斯坦布尔。

马德新在《朝觐途记》中较详细地叙述了伊斯坦布尔的地理环境，位于黑海（玄海）与地中海会合处的马尔马拉海（卖剌买海）之滨。这三座海滨城市——于思屈达尔（悟思格多里）、易司剌母布勒（君士坦丁堡）、革来拖等隔海峡遥相对峙。王都就在君士坦丁堡。

在伊斯坦布尔旅游期间，马德新瞻仰了先圣郁施尔的陵墓；以中国穆斯林的身分出席了王姊的婚礼；观看了海上风帆船表演，显示了土耳其人高超的航海技巧；通过国王尔补买支底的介绍，参观了“太医院”，饱览无数的奇珍异物。“篆补哈迺”——从内部看，似不是“太医院”，应是皇家藏珍馆，相近于日本皇室收藏珍贵文物的“太仓院”。

> 东七月，西八月第五日，由易司篆补出。二十四日至鲁都西城，乃鲁穆海中之岛，同行者约七十人，野乎底也，来游清净室。是晚，由斯岛出。东八月，西九月初一日，至古补露斯海岛底兔兹勒，游圣之姨母——蕴母密来哈之墓。三十日巳时，城内一信来，已见斋月之朔月，是日晚已登程，故未入斋。初十日至呀缚，三日乃起行，行一日

半，斋月十一日至清净室。

马德新在君士坦丁堡住了半年左右，作为中国穆斯林受到官方的盛情接待，体现中、土两国人民间的友好交往，已非一日。这一年七月初，又起程去罗得岛(鲁都西城)，与犹太教徒(野乎低)七十余人同行，途中经过塞浦露斯(古补露斯)、鸦法(鸦缚)等城市，此行目的在于朝谒圣城耶路撒冷的“清净室”。

> 清净室在顾德士城，居山之顶，其长自南至北，六百五十步；其宽自东至西，四百三十步。悬石在其中，下有大陵，建造极丽，乃摆尼五买叶为王时所造，其形八方，有四门、四窗，每方宽三丈余。悬石之大，周围约四丈，离地五尺余，其中有孔，上有者白勒依手迹，下有圣人登霄夜足迹。其旁有小孔，系登霄之马。其下若室，宽可容二十人，其中有买尔泱及宰克令约之静室。

“清净室”就是建于公元六九一年的萨哈莱大清真寺。“萨哈莱”——阿拉伯文“清净”之意，中国伊斯兰教最早的著述家王岱舆在《清真大学》一书中作如下解释：“盖教（指伊斯兰教）本清则净，本真则正。清净则无妬不污，真正则不偏不倚，以无妬不偏之正道行于国中，若菽粟之于水火……”中国最古老的福建泉州清真寺也就是以“清净”命名的。

相传“先知”穆罕默德五十二岁时的第一个夜晚，由于传布伊斯兰教，麦加贵族对他横加迫害，因而心情忧伤。“天使”者白勒依突然从天而降，引导他凌空飞升，离开麦加，经

过麦地那到达耶路撒冷，就在后来“萨哈莱”大寺所在的山头乘骑天马行空，扶摇直上，达到“米尔拉只”——最高层禁天，在“歌白考赛”——两弓梢一弦相连的咫尺距离内，接受真主——安拉的启示，遨游七重天，会见古代“先知”，亲眼看见到“天国”和“火狱”。黎明飞回了麦加。

《古兰经·夜行》：“赞美真主，超绝万物。他在一夜之间、使他的仆人，从禁寺行到远寺，他在远寺的四周降福，以使我能昭示他我的一部分迹象，真主确是全聪的，确是全能的。”（卷一五、一七章、第一节）

《天方诗经》歌咏了穆罕默德的这次奇遇：汝于中宵，行历两禁；如彼明月，行于幽暗。

《清真指南》作者马注在《至圣赞》中颂扬穆罕默德“感万象以输诚，历幽明，亲对越，登九霄而直上，悬石作千古之证，烹鱼杜众庶之疑。”后来，穆斯林就在“先知”夜行和登霄之处建造了“清净室”——萨哈莱大寺，作为永久纪念。

穆罕默德登霄的奇迹，历来曾有人表示怀疑，马德新力排众议，在《指南要言》中强调：“登霄者，千古之奇事也，至圣者，千古之奇人也。千古之奇事必寄之以千古之奇人，千古之奇人必托之以千古之奇事……”因而对“悬石”作了较详尽的描述。

会极殿在陵南二百五十步，其长约一百五十步，由门至米哈剌补约三十五丈。悬石陵东有空亭，或曰此圣人登霄处。人云苏莱以厄之陵在悬石陵之下，又云在外，未可

知也。达五德之陵在城西约二里，离城一里许，有暗欲补足踏之泉，离顾德士一亭有半，有先圣尔在勒之墓，清净室西有图勒山，山之麓，有买尔泱之慈陵，迺梭罗掌之，然不阻穆民之游观。山头有尔以梭升天之所。其中有剌比尔二德委叶之墓。复有群圣之墓，然不见其迹。顾德士山之东，约四亭，有母撒之陵，后人修以宫室朝堂，但无人居其间，此处名曰赤砂，有圣人明谕，野乎低不信。　顾德士南，约四亭，有城名曰海哩里，其间有圣祖以补喇欣之陵，后陵在其旁。又有雅尔孤补之陵，郁苏甫之陵，诸陵皆在广聚殿，予皆游之。　海哩里北，约一亭，有乡名侯来哈勒，其中有郁怒士之坟。在穆岁勒又有努海之陵，鲁篆之陵。与海哩里城相近，闻其城只一亭，然此二方未获游之，以其地正值战争，不知何故，寻一人导予往，给之质，无人去，且阻予。次日，步行还清净室，惫甚。

世界穆斯林尊称耶路撒冷为“圣城”，此地不仅有驰名于世的萨哈莱大清真寺（清净室）、还有阿克萨大寺（会极殿）、奥玛大寺（广聚殿）、“悬石”等古代建筑和遗迹，还有群圣、群贤的陵墓。《朝觐途记》所列载的历史人物都见于经传，其中为人们所熟悉的有所罗门大帝（苏赖以厄），是公元前十世纪的以色利国王，在位时正是王国最强盛时期，曾广征民役，大修宫室。见《圣经·撒母尔记》；大卫（达五德），相传在公元前十一世纪统一犹太各部族，建立王国，定都耶路

撒冷，曾多次征伐邻族，扩张疆土；“暗欲补足踏之泉”，据说暗欲补也是圣者，身患恶疾，肌肤溃烂，尽最大的容忍和克制，不敢丝毫怨尤，终得真主启示，以足踏地，涌出一股清泉，一经泉水洗涤，肌肤光鲜复原；图勒山麓的“慈陵”，所埋葬的买尔泱，即是“圣母玛利亚”，基督教圣经中传说耶稣的母亲，《新约全书》称她是“童贞女”，由圣灵感应而为人类生了救世主耶稣；山头的“尔以梭升天之所”，尔以梭即耶稣，基督教的“救世主”。据说罗马帝国时期，他传布“福音”，被门徒犹大出卖，罗马总督下令把他钉死在十字架上，灵魂升入了天国。伊斯兰教则认为他没有被钉死，在敌人追捕下，肉体灵魂都升了天。所以马德新指出：“有圣人明谕，野乎低（犹太教徒）不信。”“圣祖以补剌欣”——通译易布拉欣，可算是“先知世家”，一脉相传。传其子易司马仪，再传易司哈格。伊斯兰教的“古尔邦节”即始自易布拉欣父子。易布拉欣向安拉表态，甚至不惜以爱子易司马仪作为奉献的“牺牲”，经过考验，证明他忠诚不欺。于是安拉命令以羊代替献祭的“牺牲”，沿袭成习俗；在穆岁勒又有“努海之陵”——或译挪亚。《圣经·创世纪》：上帝降洪水灭世时，义人挪亚遵上帝旨意，制造大船，并带全家和留种的一切动物避入。后来，洪水之患消除后，“方舟”上的人畜又繁殖于后世。

东八月，西十月二十五日，自清净室出。二十六日至鸦缚，乘船至底米呀退。即时予偕众而行，二十日夜间，抵于荒岸，其地乃远人避瘟禁所。船家泊于此岸，欲脱避

瘟禁，而其愿未遂，且苦难及我，几至死。同人已去，予在沙滩两夜，不见一人，无食无饮，亦不知由何途径，后同人来寻，乃至避瘟禁所，居十五日，其期限也。

马德新离开耶路撒冷，取道鸦法乘船至杜姆亚特（底米呀退）。此地本来是“避瘟禁所”，船主原想避开，其意图未能如愿，致使作者“苦难及我，几陷于死。”后不得不自投禁所，在该地留居了十五日。

西十月第七日至底母呀，第八日起程，在尼里海中三日，至赛嫫奴德。又起程乘驴至篆退城，其中有大贤阿哈买德摆德威之墓。二十五日，由篆退城出，至凯放勒禁呀德城，后下尼里河再至易司刊德令叶。为取行箧，因其中有所需物，及予由以司篆补勒所购之经，因避瘟禁，故移是箧于易司刊德令叶。　二十六日，由易司刊德令叶出，西十二月（助来罕折）归谜思尔，欲往朝觐，觐期已过，遂住谜思尔。时迁都一千二百六十二年十二月暨次年正月，乃道光二十五年，在穆洗期街枯母赛略麦巷，所居主人名曰勒补特拜·勒摆里，居六月。至六月初八日，由谜思尔出，是年，中国当闰月，予不知其闰于何月？是月西历六月也。予与哈比补、阿凡低之眷属同行。哈比补之意欲朝觐也，行三日至苏外士，居八日。其地乃费勒敖与其党淹没之海滨也。今名费勒敖海，乃尔勒补海也。予乘苏外士船，二十六日至淳德，乃东五月西七月初七日也。

马德新离开杜姆亚特避疫所以后，继续航行，途中经过萨马顿（赛嫫奴德）、坦塔（篆退）、亚历山大里亚（易司刊德令叶）等城市，到达开罗。此行目的，在于前赴麦加朝觐，然而此时已是“助来罕折”（十二月），所以说“觐期已过”，于是在开罗居留了半年左右。

接着他又离开埃及，由苏伊士（苏外士）直航吉达。“此地乃费勒敖与其党淹没之海滨也。”《古兰经二章五〇节》：“我为你们分开海水，拯救了你们，并溺杀了法老的百姓，这是你们看着的。”传说古埃及法老王（费勒敖乃）率领大军追击摩西及其信徒，白浪滔天的尼罗河横阻在前，摩西以杖叩击江水，江面突然现出陆路，摩西及其信徒乘机越过，法老率大军跟踪而至，江水复合，“费勒敖乃及其党”葬身江底。……这个故事发生地点，据说就在尼罗河流经苏伊士城这一带地区。

未至满克之前二月，满克有瘟疫，西八月，瘟复至，其症吐而腹泻，亡者多。甚至晡礼后，殡即二十五柩。是日，予闻殡者约四百。后平安数月。于西十二月，瘟复至，尔来溥体、弥那死者数千。一千二百六十三年正月，疟疾至满克，亡者颇多。予由谜思尔来，寓于买勒完。东五月，西七月第五日，予由买勒完移居尔母勒母，在卓威人阿哈买德母善反尔之家。遇于火灾，尔母勒门延烧禁庭附近之庐，在尔母勒门与以补剌欣门之间，自晌礼时至昏礼，火焰入禁庭之中。予立意起程，陕西人暗欲补欲与予同行，但彼有腹泻之病，已移吾寓所，后其人病沉重，时淳德信来，法勒耶之船数日后将行，而暗欲补在沉疴之内，不得已

置彼于阿哈买德之家。　东五月，西七月三日，母善法尔与予行，六月舍尔波初二日，满克信来，予起程之夜，暗欲补卒。

《朝觐途记》保留下一项史料；一八四五年至一八四六年之间，麦加地区先后遭受“瘟疫”的多次袭击，不但持续时久，而且灾害面积大，疫情严重，根据“吐而腹泻”症状判断，似是流行性霍乱，仅一日之内，“殡者约四百”，后来阿拉法特，米那地区“死者数千”。继之而来的是“疟疾”，“亡者颇多”……在百余年前，阿拉伯人口稀少的情况下，这不能不是一场空前浩劫。

作者当时对麦加穆斯林的健康虽表示关切，但无能为力，不得不启程归国。《清代云南穆斯林对伊斯兰学问的教学和研究》一文中提到，当年马德新在麦加的故居，曾被当地群众保存下来，作为永久纪念。一九三八年，中国留埃学生朝觐团去麦加从事抗日宣传活动，马德新的故居仍在，部分团员曾去参观过。由此可见，阿拉伯人民对中国人民传统友谊的珍视。

聚礼日登船。船名法苔哈母波勒，开吉也。西八月第四日船出，由淳德行，于四日茶呵闪白夜将半，船遇一岛，撞于石，船中人皆疑必没，以天之恩，咸安。西八月二十三日至哈代德，住八日。复起行，船行二十八日，至科浪低城，乃东七月，西九月初七日也，住两日。然后行，二十六日至阿拉奋叶城，又住五日，为众人之纳大虾也。

十八日又行，二十日至阿期城（或曰尔知母），船住于是十一日。　东八月，西十月初九日行，船住十九日，风不顺也。至十八日至补鲁宾南，顺风五日可到。住补鲁宾南。二十五日，众船皆出，各归其城。

一八四六年六月，马德新归国航程经过是：由吉达港乘船行，七月到达卡拉奇（科浪低），继续航行，经过印度阿勒颇（阿拉奋叶城）、班达亚齐（阿期城或曰尔知母），到达槟城（补鲁宾南）。

东九月，西十一月第十六日，出补鲁宾南，二十四日至马剌戛，又住二日。至二十七日到新歌敷尔。寓于奈依德之孙，和卢迺之子，赛依德尔买勒家。尔买勒贤者也，作尔冒体人，居新歌敷尔三十余年，货殖蕃盛，藏群经，予深爱之，欲久住于斯，以观群经。向闻新歌敷尔地近中线，乃南北正中之线，平分地为两半，其地北极与地平，南极亦然。昼夜如一，夏至昼不长，冬至昼不见短。日在春分、秋风，凡太阳偏南，影偏北。凡太阳偏北，影偏南。因此，予居斯岛一年试之，罗盘之间立一针，验其二至二分，得古人所言，皆属真实，与所遇符合。

归国途中，马德新特在新加坡（新歌敷尔）暂住达一年之久，即一八四七年农历九月至一八四八年农历八月，他之所以停留，主要在于所寓之家——该地巨商赛依德·尔买勒家藏书丰富，作为“好学深思，博览群经”的作者本人，自然不会轻易错过充实与提高的机会。更重要的是对新加坡昼夜平衡的

说法是否可靠，专门进行实地考察。

马德新不仅对伊斯兰教典造诣博大精深，而且旁及天文，历法、地理等，曾有《寰宇述要》、《天方历源》等专著。他对于天体宇宙运行的解释，接近于现代天文学的观点，批判和否定了世俗的，甚至伊斯兰教内流传的荒诞不经的说法，修正了“一代学术大家”刘智在这一方面的片面性。从下面列举短文中可以窥见一斑：“夫自古论地体者，或言地浮于水面，或言地有根在南，与天相接，其直长而北，五方皆空，议论纷纷，令人可笑。自刘公介廉出，译《天方性礼》书，著七洲分野图，俨然将地体之浑圆者，图传其象，以枉千古妄议之非……而谓天上地下者非矣，所以就刘公一图观之，可见地上面面有人，面面有水，面面有天，则浑圆一说固无足疑者，但刘公所图七洲，只得浑圆之一面，尚有未图出者，夫彼一面者何？即中国之所谓花旗国（西半球）是也……刘公照古人所垂者录出，兼当日无指南针，火轮船等项，从何考查？而仅著出浑圆一面者，职此之故，予游天方，搜集群经，得后人著出者较古更详实，可以补刘公之图所不及者，况又亲见今人所用指南针、火轮船多少奇器，考查精确。且往来通商者，不下数万辈。及予至鲁穆（埃及），遇该处数十人，询及彼一面（西半球）之说，佥云我地子时乃彼地午时也，然则地之浑圆者可信。”

结合他对新加坡地区昼夜平衡的实地考察，“罗盘之间立一针，验其二至二分。得古人言，皆属真实，与所遇符合。”

由于地球绕地轴旋转，面对太阳的半球是白昼，背着太阳

的半球是黑夜。太阳光轮流照在半个球面上，故产生白昼和黑夜的交替状态。

当太阳光直射线位于赤道时，晨昏线通过南北两极，将同一段纬线分割成两部分，白天部分称之曰“昼弧”，黑夜部分称之曰“夜弧”。这时“昼弧”和“夜弧”相等，因而南北半球的白天和黑夜均为十二小时。

新加坡地区既“地近中线”（赤道），所承受的太阳直射线平分了昼弧和夜弧，所以“昼夜如一，夏至昼不长，冬至日不短”。根据自然地理实际是正确可信的。

然后由新歌敷尔行，时迁都一千二百六十四年十月，乃道光二十八年戊申八月十五日也。船主拜戛拉外教人。船名底呀浪澜米呀澜，顺风行五日，第二十日，雷击中桅，中标之上节粉碎之，损其大标，并损下桅约一尺余，但无害。船中人咸恐惧，恐火入舱内，而船满载棉。又恐击破船底，受天之祜，一无所伤。　东九月，西十一月第十五日，安然至广东，寓于濠畔街清真寺，相近洋行，其中有闵波依人，亲爱予。其首领者尔法勒，予住此一百日。　道光二十八年十二月，西二月第二十日行，时迁都一千三百六十五年也，住肇庆府，候同路之人。道光二十九年正月初八日，由肇庆府出。时西三月十四日，至梧州。二十五日，至浔州。东二月，西四月十四日至南宁府。二十七日至北塞。由广东至北塞，船行于江。东三月，西五月二十日，由北塞起行，东四月，西六月二十四日至家。

归国的最后旅程是：一八四八年（道光二十八年）农历八月乘孟加拉（拜戛拉）船离新加坡回国，九月回到广州，停留一百天。十二月离开广州，乘木船溯粤江而上，经肇庆、桂平（浔州）、南宁到达白色（北塞），又由陆行，于一八四九年（道光二十九年）农历四月回到云南故乡。

作者于一八四一年（道光二十一年）十月出国，一八四九年（道光二十九年）五月归来，行期长达八年之久，是生平的一次“壮游”，行程数万里，足迹几遍阿拉伯和西亚各国，不但扩大了视野，而且与当地各阶层人民，特别是与知识界人士广泛交游，开展东西学术文化的交流，在治学方面，取得了巨大的成果，对中国伊斯兰教有深远的影响，这是应予充分肯定的。

至是始知朝觐有二途：一路由阿瓦，一路由北塞。由阿瓦以船行于海，顺水至漾贡。若水行得力，半月可至。或水弱，须一月，船价十枚，银钱资用，在坐船人。然后由漾贡以大船行于咸海，风顺十二日犹多，无风或有烈风，一月或数月方至。至于资用，在坐船人，船价每人十枚鲁屏叶。鲁屏叶，银钱也，重三钱。至拜戛拉，在西北，由邦戛拉至淳德，乘巨船于大海中，西向而行，风顺，四十日至，速者也。或两月或七十日，中等也。若风不顺，或无风，四月、五月不等。船价每人十五枚里亚勒，里亚勒，银钱也，重七钱，若携带多货物，二十枚里亚勒，资用在坐船人，柴火在船家。

《朝觐途记》的最后留下一段弥足珍贵的史料，记载下中国至阿拉伯海上交通的途程，所需要的时日，船资，当时使用的缅甸银币卢比（鲁屏叶）和阿拉伯银币第亚勒（里亚勒）的重量等等。

这条海上通路，由来已久，就是与闻名中外的“丝绸之路”遥相辉映的“香料之路”。

据阿拉伯历史记载，远在魏晋南北朝时期，中国和印度的船舶已经去波斯湾，航入阿拉伯内河。隋唐之际，交通更加频繁，唐朝贞元（七八五——八〇五）时宰相贾耽著录中国入四夷路程，就详细地记载了这条航线。马德新“朝觐”，自仰光放洋，基本是沿这条航路，经印度洋、红海到达阿拉伯半岛的。

《朝觐途记》中谓：天方北路程途：嘉峪关到哈迷（哈密）十八站，哈迷至土尔方（吐鲁番）十二站，土尔方至哈剌溪（焉耆）九站，哈剌溪至阿克苏十七站，阿克苏至哈什哈尔（喀什）十八站，哈什哈尔至五市根（乌支根）五站，五市根至昂底章（安集延）一站，昂底章至墨尔蓝（马尔格蓝）二站，墨尔兰至火干（浩罕）二站，火干至火章低（列宁纳巴德）二站，火章底至卧尔特白（乌拉提尤别）二站，卧尔特白至止早起（治札克）二站，上早起至色墨尔干（撒马尔汗）二站，色墨尔干至克特虎尔墩（卡塔库尔干）二站，克特虎尔墩至克你墨那（克尔米涅）二站，克你墨那至布哈剌（布哈拉）二站，布哈那至黑勒虎尔（法腊勃）一站，黑勒虎尔至叉尔照（查尔

朱）二站，其间有寨黑尼江（捷詹河），叉尔照至寨黑尔城（捷詹）四站，寨黑尼城至色了西（谢拉赫斯）四站，色了西至黑色低（马什哈德）四站，墨色低至西拉特（德黑立）四站，西拉特至黑母大尼(哈马丹)六站，黑母大尼至黑满城（克尔曼沙特）七站，克尔满城至白恩达特（巴格达）十站。此乃正东至正西之途。

由补哈剌（布哈拉）向南方至哈什（卡尔希）三站，哈什至白勒黑七站，白勒黑去马作尔里（马扎里沙里夫）五十里，马作尔里去拖什浑尔（多席）一站，路险。拖什浑尔去藁布勒（喀布尔）十五站，藁布勒去额于勒为（加兹尼）六站，额于勒为去敢德呵尔（坎大哈）六站，敢德呵尔去夫深（皮甲）六站，夫深去克拉体纳（基达）六站，克拉体纳去拜览（比拉）十四站，拜览至大海四站，船行好风十站，白尔大得（巴格达）向北行至克尔枯枯（基尔库克）七站，克尔枯枯至母碎勒（摩苏尔）四站，母碎勒去母尔丹（马尔丁）十站，母尔丹去叶尔伯克（迪亚巴克尔）二站，叶尔伯克去乌尔法四站，乌尔法向南去摆拉诸邑（比雷季克）二站，摆拉诸邑去尔叨补（加济安拉普）二站，尔叨补去哈拉补（阿勒颇）四站，哈拉补去哈马提（哈马）四站，哈马提去汉母隋（霍姆斯）二站，汉母随去狄密什吉（大马士革）五站，狄密什吉至拜台姆捍德思（耶路撒冷）八站，母捍德思至谜思尔（开罗）十五站。由尔他补（加济安特普）向西至七刮思（基利思）一站，七利思去安托期（安培基亚）三站，安托期去了特更叶（拉塔基亚）

三站，了特更叶去特拉布鲁思（塔尔图斯）三站，特拉布鲁思去安呵（阿克）五站，安柯去雅法二站。

中国至阿拉伯和西亚各国的陆上交通，当汉武帝时，张骞、凿空就提到西域条支国（美索达米亚）。后汉永元年间，甘英奉使西域，曾经到了条支，后人继往开来，终于开拓了繁盛千年之久的“丝绸之路”。

唐代贞元宰相贾耽也提到了这一带中西交通。这条西行路线，基本属于“丝绸之路”范畴，即自中国的北疆，到达怛罗斯，再西进，经波斯，到达大食帝国的首都君士坦丁堡（伊斯坦布尔）。对照《朝觐途记》中的“天方北路程途”，后者虽是访问所得记录，作者未曾经历，然而详细地记载了途程站口及所经过的城市等，尽管古今异名，并不难一一考证。

《朝觐途记》这本小册子篇幅不多，字数有限，不分卷章，其中却有不少有用资料，它具体、真实地反映了历史的面貌，填补了清代对外交通的一项空白。尤其是作者长期在阿拉伯和西亚搞学术活动，表明中国与阿拉伯各国的学术交流，源远流长，彼此不断得到发展。也表明中国人民和阿拉伯人民的友好往来中，结下深厚的友谊。这种传统友谊在今天是值得珍视的。

[General Information]
书名=伊斯兰教在中国
作者=甘肃省民族研究所
页数=490
SS号=10156897
出版日期=